ISSN 1665-7551



Intersticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION



BIOÉTICA: NUEVAS POSIBILIDADES, NUEVOS PLANTEAMIENTOS

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 13/núm. 28/2008



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL



nterstícios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

BIOÉTICA: NUEVAS POSIBILIDADES, NUEVOS PLANTEAMIENTOS

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 13/núm. 28/2008



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN,
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).
La revista es semestral y fue impresa en junio de 2008.
Editor responsable: Eva González Pérez
Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102
Número de Certificado de Licitud de Título: 12786
Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.
Imprenta: SM Servicios Gráficos, Lago Tláhuac, núm. 4-12, Col. Anáhuac,
Miguel Hidalgo, México, D.F., C.P. 11320, Tel. 53-96-80-03
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía A. C., Universidad Intercontinental,
Insurgentes sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420,
Tlalpan, México, D.F.

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo editorial se someten a evaluación externa.
El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se halla incluida en los siguientes índices: Clase, Conaculta, Filos, Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex, Lechuza y EBSCO.

Este número contó con el apoyo de Metanexus Institute

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (2 números)
Interior de la República Mexicana: $200.00
Extranjero: $35.00 dólares

Correspondencia y suscripciones:
Escuela de Filosofía,
Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur núm. 4303,
C.P. 14420 México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://servicios.uic.edu.mx/intersticios/index2.htm

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada: Relieve "Familia", de Gaby Pinto, 44 x 63 x 3 cms, bronce

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Rector: Juan José Corona López
Escuela de Filosofía: Tomás E. Almorín

La revista *Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Éste es el perfil teórico de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

"Yo vi siempre el mundo de una manera distinta, sentí siempre que, entre dos cosas que parecen perfectamente delimitadas y separadas, hay **intersticios** por los cuales, para mí al menos, pasaba, se colaba, un elemento, que no podía explicarse con leyes, que no podía explicarse con lógica, que no podía explicarse con la inteligencia razonante".

Julio Cortázar

PRESENTACIÓN

Uno de los propósitos editoriales de Intersticios *es propiciar la reflexión filosófica en torno de las realidades actuales, los problemas más vivos del acontecer histórico contemporáneo, las distintas esferas constitutivas de la experiencia humana y los conocimientos emergentes en las ciencias y las disciplinas. La atención de la razón filosófica a los eventos que enmarcan la vida de mujeres y hombres pertenece al núcleo más original de tal actitud teórica, pues su objeto no es otro que esta vida y su circunstancia, examinadas en clave de su sentido, sus condiciones de posibilidad, sus razones suficientes, observándolas de manera crítica y valorando las consecuencias posibles del hacer o dejar de hacer que corresponde a los humanos. Sin embargo, el nexo entre reflexión filosófica y realidad no es fácil de lograr.*

Desde el proceso contra Sócrates, se sabe que la filosofía mantiene una tensa relación con la realidad, sobre todo con la social. No obstante, su función no es en primera instancia de ruptura, sino mediadora en cuanto es capaz de mantener una diferencia entre lo que es *y lo que* debe ser, *ordenada a superar la tiranía del acontecer ciego y procurar la forma más digna de la vida humana. Tal distinción ejerce la negativa a aceptar que los* hechos *se identifiquen con la realidad pura y llana. De manera paradójica, para cumplir esta tarea de resistencia ante lo fáctico y de mediación, el quehacer filosófico no busca necesariamente consensos, sino controversias, pues la potencialidad cultural de la filosofía reside en su constante mirada inquisitiva sobre los supuestos del discurso y sobre las decisiones que lo sostienen, en su innegociable exigencia de romper el*

silencio que envuelve a la última decisión, a lo definitivo aparente, lo cual no está exento de dificultades.

Por otra parte, la misma condición de lo real dificulta su apresamiento en el locus philosophicus. *El mundo se define por la rapidez de los acontecimientos, contraria a la actitud filosófica, que demanda calma para emitir una palabra de sentido. Así, el aporte del discurso filosófico se cifra en un acto opuesto al acontecer real: en el escepticismo y el retardo de la cuestión; en la cavilación que evita precipitarse en la confianza acrítica de un discurso último y definitivo —apocalíptico o utópico— que nos lleva al olvido de la condición finita de nuestra existencia y a caer en ilusiones desmesuradas.*

El presente número de Intersticios *se dedica a una de las cuestiones más polémicas y cruciales de los últimos tiempos, cuya celeridad, complejidad y consecuencias para la vida de millones pareciera exigir la prontitud de la acción antes que la mesura de la reflexión. Sin embargo, no es así.*

La palabra "bioética" y los contenidos que representa orientan a inscribir su examen y discernimiento en el campo filosófico, pero en realidad se constituyen como un núcleo pluriforme, interdisciplinario y divergente en cuanto a las pretendidas conclusiones de sus planteamientos y a las prácticas que de ellas derivan. El título temático que nos ocupa alude a "nuevas posibilidades, nuevos planteamientos" y expresa de manera excelente la coyuntura generada por el efecto de los avances producidos en las ciencias biomédicas y ambientales; en la biología molecular y la bioquímica; en la antropología, la paleontología y otras ciencias, amén de los nuevos enigmas surgidos de estos avances, todo lo cual plantea preguntas y problemas a otras disciplinas como el derecho, la economía, la teología y —por supuesto— la filosofía. Así, todo apunta a estimar la bioética como una metadisciplina o transdisciplina, en cuyo marco se juega el destino no sólo de los humanos, sino también el de otras especies y del habitat *común a todos. Con certeza apunta José Acevedo Acosta en su escrito, citando a Van Rensselaer Potter y a Diego Gracia, "la bioética es la ciencia de la sobrevivencia" y "el futuro de la humanidad ha de ser bioético o no será más cultura".*

Como podrá apreciar el lector de esta excelente compilación, ninguno de los textos tiene el mínimo desperdicio y en su conjunto está signada por la interdisciplinariedad, la pluralidad y aun el contraste u oposición entre las perspectivas expuestas por los autores. Por ello, el honroso encargo de presentar estos contenidos no resulta una tarea sencilla, pues cada colaboración merecería un comentario extenso.

Antes que resumir lo explicado en forma magistral por los autores, mi empeño reside en exhortar a los lectores para aplicarse a una revisión

minuciosa de cada texto, de donde —con seguridad— obtendrán variados elementos para conformar el juicio propio ante los serios problemas que intenta dilucidar la bioética. Con certeza, la lectura de cada artículo y su conjunto podrá sobrevenir en un nuevo texto, una nueva postura y una nueva discusión, en cuanto los dilemas no se solventarán durante mucho tiempo y por sí mismos exigen el compromiso no sólo teórico, sino más aún existencial, ético, de respuesta grave ante lo que ellos proponen a la vida diaria de las personas. Con la esperanza de suscitar el interés de lectura, deseo sólo apuntar algunos ribetes de la valía propia de los ensayos aquí reunidos.

Tres enfoques son comunes a la mayoría de las exposiciones. El primero es la idea relativa a apreciar la bioética como el rostro actual de la ética en su sentido más propio, es decir, en cuanto responsabilidad y tarea de toda persona, cuyos alcances y consecuencias trascienden a la sociedad, así como a las ciencias particulares, y afectan o afectarán a la biosfera en su totalidad, aun más allá de los límites planetarios.

De lo anterior, deriva un segundo plano común, consistente en afirmar la espontánea relación entre los asuntos bioéticos y la naturaleza humana. En este aspecto debe resaltarse que el concepto de lo humano se transforma al ritmo de los planteamientos surgidos en el campo bioético, de tal suerte que tanto el concepto filosófico del ser humano, sus notas asentadas durante siglos de reflexión, cifradas en su dignidad, libertad, responsabilidad, fines, derechos, obligaciones, posibilidades, como las determinaciones de éstas, codificadas en el derecho, en las ciencias humanas y antropológicas, tienden a transformarse de manera más o menos radical, lo cual afecta la percepción que de nosotros tenemos en cuanto especie peculiar. Así, la bioética obliga a revisar concepciones y prácticas dadas por establecidas y, por tanto, conduce a problematizar la noción global de ser humano. De tales novedades dan cuenta los colaboradores del número.

El tercer parecer general se refiere al rotundo aserto de que la bioética necesita de la perspectiva filosófica para lograr su justo rendimiento en relación —sobre todo— con los juicios y prácticas que atañen a los aspectos más vitales y delicados de las personas, es decir, aquellos que implican la vida y la muerte, la decisión sobre la suerte del otro, sea humano o no; en suma, para discernir los nuevos rostros del bien y del mal, acción que corresponde en exclusiva a los seres humanos. Debe señalarse que la bioética también ha modificado la epistemología al hacer intervenir en su desarrollo a diferentes disciplinas científicas y humanistas, al tiempo que propicia el surgimiento de nuevos conocimientos y nuevas áreas de investigación. También la nueva epistemología bioética solicita la incidencia de la racionalidad filosófica.

Los tres rasgos comunes de las disertaciones contenidas en este volumen no discurren, sin embargo, por los mismos derroteros. Cada pensador se hace cargo de su propio decir en lo que respecta a las posturas éticas asumidas y al enfoque disciplinar particular desde el que cada uno escribe. Ya he señalado la interdisciplinariedad y el pluralismo como encomiables cualidades de la antología.

De los textos en particular —siempre con la voluntad de invitar a su lectura—, deseo destacar algún rasgo que ha llamado mi atención y con ello señalar la secuencia bien lograda en que fueron colocados por los editores. Los dos primeros, "Bioética y filosofía", de José Acevedo Acosta, e "Historia de la bioética y naturaleza humana", de Leonora Milán Fe, coinciden en el reporte de una breve historia tanto del concepto como de la propia disciplina. A partir de tal nota y acompañado de notables pensadores, José Acevedo nos propone el enfoque general del número al colocar en el centro de su reflexión la irrenunciable referencia de la bioética a la filosofía, que ya hemos señalado, de donde resulta la que tal vez sea la pregunta bioética estructural: "¿todo lo técnicamente posible es éticamente viable?"

Por su parte, Leonora Milán no sólo nos narra las vicisitudes históricas de la nueva disciplina, sino que también resalta el efecto de tal historia para el autoconcepto del ser humano. En dónde reside lo propio humano de nuestra especie es, según la autora, una de las cuestiones centrales planteadas por la bioética que deberá resolverse en orden a salvaguardar esta especie y al resto de seres que habitan el mundo.

No está de más mencionar que de una forma u otra los artículos aluden al derecho —como disciplina— y a los derechos que se implican en las situaciones límite que imponen los casos bioéticos. La colaboración de Gerardo Martínez Cristerna, "El llamado de la vida y la conciencia", enfatiza, sin embargo, la importancia de tener en cuenta las condiciones económicas y financieras como factores que deberán considerarse en cuanto bioéticos, pues de ellos depende la calidad de una vida en verdad humana, sin dejar de atender otras dimensiones, digamos más espirituales. En suma, el autor hace un llamado a la responsabilidad social que entrañan los problemas bioéticos.

El trabajo de Sergio Cecchetto plantea sin duda un caso en extremo dramático y cuestionante, enunciado en el título, "Infanticidio en la sala de cuna". El autor no sólo analiza con información erudita el estatuto criminal de este acto, sino aún más sopesa las consecuencias más radicales que sobrevendrían para la profesión médica y para la sociedad, si se otorgara al cuerpo médico un poder de decisión sobre la vida y la muerte de los neonatos, cualquiera que sea su circunstancia. Según él, la práctica de la eutanasia infantil contradice la esencia de la práctica médica,

por lo que propone la noción de "paciente" como el dique ético que puede limitar el exceso de facultades, pues "no es la viabilidad la que otorga al paciente (recién nacido) estatuto moral ni de paciente", sino las obligaciones médicas que tal condición le imponen al profesional de la salud.

Con mucha probabilidad, quien haya llegado hasta la lectura del texto anterior, se sentirá tensado por la ingente cantidad de argumentos y por las consecuencias que cada uno de los autores sopesa en su discurso. El texto "Análisis ético-crítico de algunos argumentos en materia bioética", de Jesús Serrano, nos retrae de los efectos y aspectos más visibles de los análisis bioéticos a su estructura interna. El interés de la disquisición es mostrar la lógica interna de los argumentos y poner de manifiesto la inconsistencia de muchos de ellos. Me parece muy pertinente y de suma importancia este esfuerzo, sobre todo por su contribución al destrabe de los debates, en ocasiones en apariencia inconmensurables.

La sección "Dossier" *consigna dos textos de corte más práctico o aplicativo. Ambos recurren a la filosofía como mediación, aunque en ámbitos diferentes. El escrito de Francisco Iracheta, "Consultoría filosófica" orienta la conveniencia de contar con una consulta de este tipo para la evaluación y toma de decisiones en materia bioética, en particular en el caso de la psicoterapia y la psiquiatría, aunque la propuesta podría considerarse más allá de ellas. Por su parte, Mª Cruz Díaz propugna por la constitución de una biojurídica que establezca criterios de juicio legal para lo permitido y lo prohibido en la esfera bioética dentro de una sociedad en régimen de estado de derecho; muestra la necesidad de la regulación biojurídica mediante su análisis de las técnicas de reproducción humana asistida reguladas por la ley española.*

Un tema cuyas resonancias alcanzan a la bioética es sin duda el de la evolución y la teoría que la explica. El texto que ocupa la sección "Arte y Religión" nos ofrece un interesante análisis teológico de la teoría evolucionista. Lucio Florio nos sorprende con una muy actual perspectiva de la interpretación y recuperación de esta teoría en el seno de la teología católica, merced a la brillante síntesis de varios autores especialistas en el tema y con el aporte de su propio punto de vista.

Una reseña y una grata noticia cierran el intenso debate bioético del número 28 de Intersticios. *Aunque* Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte *—reseñado por Julio César Horta— es un texto de Erwin Panofsky de 1989, los editores lo hallaron de suma actualidad e interés, además de poco conocido en nuestros medios, por lo que su difusión en estas páginas es muy conveniente.*

La noticia grata se refiere al décimo aniversario de Avatares. Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía, *la otra publicación editada por la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Desde aquí*

nuestro reconocimiento y felicitaciones a quienes han sido editores, consejeros y colaboradores de tan importante proyecto.

Me parece que el esfuerzo por asentar la reflexión filosófica en el seno de la realidad, lo cual, como decía al comienzo, es la tendencia espontánea del filosofar, pero también algo muy difícil de conseguir, se ve coronado con creces en el presente volumen de Intersticios. *De muchas maneras, aquí se muestra que la cavilación no es otra cosa que el aplazamiento, la dilación frente a los resultados triviales que se aclaran en su complejidad y gravedad cuando el pensamiento interroga sobre la vida y la muerte, el sentido y el sinsentido, el ser y la nada, asuntos que se involucran en los actuales problemas bioéticos, cuyo tratamiento en clave filosófica revela cómo el quedarse pensando es una manera de mostrar que no todo es evidente o superficial. En esto creo que consiste la responsabilidad social y cultural del quehacer filosófico delante de aquellos problemas.*

Tomás E. Almorín

I. BIOÉTICA: NUEVAS POSIBILIDADES, NUEVOS PLANTEAMIENTOS

BIOÉTICA Y FILOSOFÍA

José Acevedo Acosta*

Hablar de bioética se ha convertido en una moda en los sectores de salud, en la academia, en biotecnología, en el medio ambiente y en otros ámbitos de la vida nacional; sin embargo, el término mismo todavía suena desconocido y lejano para la mayoría del pueblo mexicano. Por esta razón, tal vez sea oportuno exponer algunos datos relevantes del contexto en que inició esta novísima multidisciplina, señalar aquellos rasgos específicos que llevan a reconocerla como una reflexión ética de nuestro tiempo e indicar el lugar que le corresponde entre las ciencias y tecnologías.

Introducción

A más de 30 años de conocerse el término y el uso de la bioética, su comprensión y profundidad, alcances y límites, sus ordenamientos éticos, morales, sociales, económicos y políticos, se vuelven más difíciles de comprender y encerrar entre paredes firmes. Sobre todo, si se separa a la bioética de la reflexión filosófica, si se la reduce a una mera deontología y a un enfoque mecánico, podría considerársele como una disciplina tecnocientífica de las diversas ciencias que se identifican y reconocen como antecedentes de la bioética, en la que en absoluto

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

intervendría la perspectiva humanística. Tal vez esta percepción sería riesgosa y peligrosa.

Por otra parte, en ocasiones pareciera que en la bioética han de participar disciplinas científicas básicas como la biología, la bioquímica, la medicina y el derecho, pero sólo como áreas del conocimiento aisladas, separadas; como entidades autónomas e independientes, sin vínculo alguno con la filosofía ni con la formación valoral de los científicos. El problema toral de la bioética es la necesidad de su integración y de comprenderla como una interdisciplina en la que confluyen diversos ámbitos del saber, entre ellos la perspectiva filosófica y ética. Como un primer acercamiento a la bioética, resulta conveniente mencionar los elementos de su origen y del periodo histórico en que se difundió.

Para algunos, inicia con el descubrimiento de la estructura de la doble hélice del ácido desoxirribonucleico (ADN), en 1953, es decir, con el impacto y los alcances genéticos que se derivan de este acontecimiento. Para otros, los primeros escenarios se localizan en los crímenes de guerra de la primera conflagración mundial y en los catastróficos resultados del nacional socialismo alemán, cuando se cometieron horrendos asesinatos y violaciones a los derechos humanos de lesa humanidad, durante 1930 y los siguientes años.[1]

Para otros más, la bioética es el grito desesperado por los abusos cometidos a raíz .de la práctica inhumana y sin consentimiento sobre pacientes sometidos a investigaciones médicas; o tal vez la denuncia pública de estos crímenes de la investigación científica en Estados Unidos.[2] Marciano Vidal apunta que esta interdisciplina encuentra su origen en la "desconfesionalización" de la práctica médica y en la modernización de los nuevos sistemas administrativos de salud[3] o en la modificación necesaria y urgente de la ética médica por la bioética, nueva disciplina. También se ha señalado que los problemas del medio ambiente y ecológicos, cuyo nacimiento se localiza hacia los años sesenta, en particular en los países europeos, denotan una preocupación recurrente en los años posteriores, a partir de las modificaciones climatológicas, el trastorno de los ecosistemas, el calentamiento de la atmósfera, el abuso en el consumo de los energéticos no renovables, entre otros.[4]

Del marco anterior, se sigue que una de las primeras conclusiones será que la bioética no es privativa o exclusiva de las ciencias biológicas,

[1] *Vid.* Azucena Cruceiro [ed.], *Bioética para clínicos*, Madrid, Triacastela, 1999.

[2] Universidad de Chile, SISIB, James Drane y Rusell Roth, *Origen y evolución de la bioética en Estados Unidos* [en línea], Chile, 2002, <http://www.uchile.cl/bioetica/doc/bioeu.htm>, consultada el 27 de febrero de 2008.

[3] *Cfr.* Marciano Vidal, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Madrid, Tecnos, 1998, y Diego Gracia, *Fundamentación y enseñanza de la bioética*, Madrid, Eudema, 1989.

[4] *Vid.* Elio Sgreccia, *Manual de bioética*, Barcelona, Paidós, 1999.

ni de la salud, ni del medio ambiente, ni de la investigación científica en seres humanos, ni del derecho, ni de la política económica mundial, ni de las distintas tecnologías contemporáneas; es un problema común para todos nosotros, los seres humanos, por hallarnos en relación social, porque establecemos una comunicación moral y una relación ética. Si los efectos y las consecuencias de los fenómenos enumerados son promovidos, utilizados y manipulados por seres humanos, entonces tales problemas son temas que han de ser discutidos y resueltos también por los seres humanos, mas no sólo por los que se hallan inmersos directa o indirectamente. Por ello, se recomienda una reflexión filosófica y ética.

La bioética es ética en esencia,[5] pues los problemas comunes han de discutirse desde una perspectiva del bien común y del bien ético. Este asunto es un discurso que empieza a construirse poco a poco y se orienta como una reflexión de los problemas enunciados, con un razonamiento valoral humano, en donde se privilegien los intereses de la humanidad. La bioética constituye, en cierto sentido, una actualización de la ética, una explicitación de los problemas éticos contemporáneos.

En la actualidad, esta interdisciplina se presenta como un asunto novedoso y desconocido; como un quehacer que sigue pendiente de su definición y de su campo de acción; como una actividad eminentemente social y ética, por su carácter universal humano; como una reflexión ética para los problemas biológicos comunes; como horizonte y punto de llegada de una discusión razonada de todos cuantos participan en la divulgación, la información y el análisis de aquello que interesa y atañe a los seres humanos. No es un reto sólo para los enterados, técnicos o científicos; también es algo que debe ser visto, revisado y resuelto por todos y para el bien de todos. En ello reside su esencialidad ética, su carácter universal, su riqueza y su contemporaneidad.

Como consecuencia de estas ideas, habría que plantear los modos de abordar esta delicada y complicada situación propia de la sociedad posmoderna y postindustrial, específica y particular de una economía y una tecnología globalizadas, en cuanto ellas han guiado el desarrollo social y productivo hacia el máximo beneficio individual de unos pocos, a extremos críticos e irracionales y denunciados por ecólogos, medioambientalistas, investigadores, médicos, científicos, organismos internacionales de la ONU, la Unión Europea, las diferentes iglesias, los intelectuales y por otros muchos sectores sociales y políticos. Son problemas políticos que afectan a los *ciudadanos* de hoy y del mañana. Por ello, insistimos, la bioética de estos tiempos es un asunto de la ética.

Éstas son las principales diferencias entre pensar y proyectar una

[5] *Vid.* D. Gracia, *op. cit.;* Juliana González V., *El poder del Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós, 2000.

bioética más cargada hacia las ciencias, desde una respetable perspectiva de los científicos y las ciencias biomédicas con una clara orientación filosófica, en la cual han de privilegiarse las preguntas y los análisis conjuntos antes de continuar el rumbo de estos problemas que ahora nos aquejan. Por ello, la reflexión filosófica es necesaria, indispensable para crear consensos por medio de debates abiertos en foros diversos. Uno de los bioeticistas de larga experiencia señala en su libro *Fundamentos de la bioética* que esta interdisciplina ha de ser civil, laica, autónoma, tolerante y racional. Esto es, significa que debe suscitarse la discusión entre iguales, sin anteponer credo o creencias religiosas, dialogante, pública y, ante todo, racional.

Antes que técnicos y científicos somos seres humanos; antes que los intereses económicos, tecnológicos y políticos de quienes dominan los nuevos rumbos de la macroeconomía y la macrotecnología, están las necesidades de la población mundial, los intereses genuinos de la humanidad. En esta secuencia lógica, antes que ejercer el derecho positivo, como última instancia, hay que hacer valer el uso de la razón, la inteligencia, la democracia, la vida misma; hay que privilegiar la igualdad y la equidad del ser humano, de la responsabilidad que poseemos hacia el pasado, pero sobre todo para el futuro. Después se expondrán las normas y el derecho positivo, pero con la nueva racionalidad del diálogo ético-filosófico.

Por todo lo anterior, esta cavilación se torna eminentemente ética, característica necesaria no sólo para las ciencias biológicas o biomédicas, o de las ciencias medioambientales o biogenéticas, sino para plantear y exhibir los problemas actuales y que permita dialogar, discutir, y dé cabida a todos; se requiere una ética social y de carácter público, que sea capaz de posponer la acelerada carrera biotecnológica y se ocupe de los primeros problemas de la humanidad; que coloque en el centro de la discusión a la humanidad, a la vida misma, antes de que se impongan los intereses de quienes controlan y dominan las investigaciones y las tecnologías de nuestro tiempo. Necesitamos un diálogo universal, general, consensuado, una actitud responsable. Ésta también es una tarea de la naciente bioética.

Creemos que esto es viable, como fue posible que los científicos reunidos en Asilomar (California, Estados Unidos) entre 1985 y 1987 acordaran una tregua en las investigaciones sobre el genoma humano. Es viable y urgente, como lo expresa el acuerdo internacional del Proyecto Genoma Humano (PGH), al destinar de 3 a 5% del total del financiamiento aplicado para estudiar, analizar y discutir los problemas éticos, sociales y legales derivados del PGH.[6] Es posible y recomendable, como evidencian

[6] *Vid.* Thomas Lee, *Proyecto Genoma Humano,* Barcelona, Gedisa, 2000

la Declaración Universal de la ONU en Defensa del Medio Ambiente y el Desarrollo, 1987, y la reciente Declaración Universal de la Unesco sobre el genoma humano y los derechos humanos, 1997.[7]

La mayoría de los pensadores que se ocupan de esta labor filosófica coincide con esta perspectiva. Valgan como muestra las propuestas de los siguientes bioeticistas.

Para Van Rensselaer Potter, creador del término e impulsor de esa nueva cultura, la bioética es la ciencia de la sobrevivencia, producto del encuentro y el diálogo entre los distintos sectores económicos, tecnológicos, médicos y las disciplinas humanísticas.[8] En su *Manual de bioética general*, Aquilino Polaino señala que la bioética debe ser un diálogo urgente entre los intereses de las ciencias y las técnicas altamente desarrolladas y las ciencias humanísticas, entre ellas, la ética y la antropología filosófica. Se requiere, plantea Aquilino, un rearme ético para los médicos y los científicos.[9] Para Javier Gafo, pensador español, con una lista de 51 títulos sobre la interdisciplina, la bioética ha de tender puentes para el diálogo con hombres y mujeres de distintas cosmovisiones, procedentes de diferentes latitudes y cultivadores de múltiples disciplinas.[10] Diego Gracia, en cambio, resalta que empieza a perfilarse la nueva cultura de la bioética, que ha alcanzado todos los ámbitos de la ciencia, la técnica, la economía y la política. En sus palabras, el futuro de la humanidad ha de ser bioético o no será más cultura, por las contradicciones inherentes que ahora se ventilan y han de abordarse.

Desarrollo histórico y cultural de la bioética

Esta exposición pretende aclarar el alcance y el sentido de la bioética, su carácter universal y su vigencia, no sólo en los espacios académicos, sino en las discusiones sociales y políticas de los núcleos de personas interesadas en estos temas. Así, se revisarán y comentarán algunos de los trabajos publicados en torno de su desarrollo y sus contextos.

En nuestra perspectiva, la bioética es una disciplina que ya nació, pero sigue naciendo; esto es, ya conocemos el término y algunas atribuciones, tareas y aproximaciones, y se le reconoce como una disciplina filosófico-ética novísima, que nace y se autorreconoce como "interdisci-

[7] *Vid.* D. Gracia, *op. cit.*

[8] *Cfr.* Warren Thomas Reich, *Encyclopaedia of bioethics*, Nueva York, McMillan, 1994.

[9] Aquilino Polaino Llorente, *Manual de bioética general*, Madrid, Rialp, 1996.

[10] *Vid.* Jorge J. Ferrer y Julio Luis Martínez [eds.], *Bioética: un diálogo plural*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2002.

plina", que entra en contacto con varias ciencias o disciplinas de la cultura contemporánea.

La filosofía podría intentar justificar su paternidad y su exclusividad, por su amplia y reconocida identidad con los problemas de la ética y de la antropología filosófica; esto es, la bioética se ha identificado como la vida ética de los agentes y los fenómenos de la vida. En cambio, también se pueden sumar argumentos de peso para señalar que el origen bioético se localiza en las ciencias biológicas y bioquímicas, entre otros motivos, porque se reconoce con amplitud que esta reciente discusión emerge de los senderos hallados que se han atisbado a partir del descubrimiento de la estructura de la doble hélice del ADN (Watson y Crick, 1953). Desde este fenómeno científico, comienzan a surgir las primeras reflexiones bioéticas; unas se encaminan hacia las áreas de la salud y la medicina científica; otras, hacia los problemas del medio ambiente; otras más se enfocan hacia las modificaciones y generación de nuevas especies vegetales y animales. Lo que preocupa en estos días es la muy probable intervención en los procesos biológicos básicos de la especie humana mediante la clonación.

Sin embargo, no se trataría de buscar la paternidad de esta reciente interdisciplina, sino de asimilar que la bioética es una tarea humana compartida por muchos saberes; es resultado de una diversidad de acontecimientos y fenómenos que preocupan a toda la humanidad, ya que los problemas sobre los que dialoga, discute y analiza trascienden el ámbito social, científico y humanístico de alguna de las ciencias participantes en lo individual. Los asuntos bioéticos han sido reconocidos como fenómenos específicos por profesionistas, intelectuales, hombres de Estado y de las iglesias, quienes apuntan que estos problemas y sus efectos se han convertido en un asunto generalizado y universal, en una tarea común.

Al propio tiempo, se declara que la *bioética y los dilemas bioéticos de los últimos tiempos deben ser planteados en un diálogo filosófico y ético*, esto es, por medio de un encuentro plural, tolerante, racional, no rígido ni dogmático, sino abierto, franco, que procure no el bien particular inmediato, sino la sobrevivencia de la humanidad, lo mismo como especie que como sujetos e individuos personales.[11] Por ello, el diálogo ha de ser libre, informado, respetuoso, responsable, honesto, que busque sólo el bien común y la justicia por encima de los intereses unipersonales, de grupo, de los particulares o de un Estado. El uso de la ingeniería genética y la biotecnología para manipular y replicar el ADN, como la clonación

[11] Van Rensselaer Potter, "Bioetics. The Science of Survival"; *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 14, 1970.

de células, tejidos y órganos, ha penetrado en la esencia misma de la vida; sus experimentos, sus alcances, sus efectos y su trascendencia rebasan, con mucho, los intereses y los recursos de los científicos que se aplican a estas faenas tecnocientíficas.[12]

A continuación, se pretende mostrar diversas opiniones de la literatura reciente en torno de la bioética. Algunas destacan los aspectos históricos de ésta; otras resaltan la participación de las ciencias biomédicas; otras más se manifiestan como visiones que dejarán un panorama extenso, pero, sobre todo, más claro y preciso acerca de la bioética.

Primera fuente. Ensayo teórico elaborado por James F. Drane y Russell B. Toth, sobre el origen y evolución de la bioética en los Estados Unidos. Sostienen:

> Los problemas de que se ocupa la bioética son objeto de gran atención por parte de la literatura y el sistema legal estadounidense, así como materia de noticias y comentarios editoriales. Iglesias y universidades bregan con ellos porque interesan tanto a jóvenes como a viejos. La gente quiere entender qué es correcto hacer ante un recién nacido con graves malformaciones o un pariente viejo agonizante, ya que todo el mundo nace y muere, ya que todas las familias tienen algún problema relacionado con uno u otro extremo de la vida. Este extraordinariamente expansivo campo de estudio e investigación empezó a cultivarse en los países desarrollados hace relativamente poco tiempo, cuando las pujantes biociencias empezaron a plantear un gran número de problemas éticos nuevos.[13]

En efecto —señalan los investigadores de la Universidad de Edimboro—, la bioética se ocupaba de cuestiones éticas generadas para la medicina de tal modo que era casi sinónimo de la ética de la investigación y ética clínica. No obstante, hoy día incluye todas las biociencias. Siguiendo el texto de estos investigadores, se destacan algunos antecedentes de esta disciplina, los cuales representan los hitos que precedieron el advenimiento de la bioética:

1. Desde finales del siglo XIX, la medicina científica alemana estableció el modelo de la medicina moderna e incluyó en sus labores el recurso de los laboratorios para probar la efectividad de su empleo profesional. Esto implicaba recurrir a sujetos humanos. Los abusos que la investigación biomédica cometió en ellos provocaron la primera crisis moderna de la ética médica. En respuesta, el Código de Nuremberg asentó las bases de esta nueva ética:

[12] *Vid*. Enzo Russo y David Cove, *Ingeniería genética. Sueños y pesadillas*, Barcelona, Alianza, 1999.

[13] James Drane y R. Roth, *op. cit.*, p. 2.

la exigencia, desde entonces imprescindible, de obtener el consentimiento informado de los sujetos de experimentación.[14]

2. De forma rápida, se transitó de la defensa de los derechos humanos en la experimentación médica a la práctica clínica, donde los pacientes vulnerables también demandaban ser protegidos. La exigencia de proporcionalidad entre beneficios y riesgos, revelar estos últimos a los pacientes y obtener el consentimiento llegaron a ser tan importantes en la investigación clínica como en la experimentación. Una de las condiciones para efectuar ambas se midió, en esta primera etapa, por la proporción de los beneficios y los riesgos que el hecho implicaba, de tal modo que, si eran mayores los segundos que los primeros, mejor no se aplicaba este procedimiento diagnóstico.
3. Otros fenómenos relevantes que contribuyeron a acotar las conductas de la biomedicina y representaron antecedentes significativos para la creación de la bioética fueron dos: la noticia de que algunos médicos nazis se habían comportado de un modo abiertamente inmoral durante la Segunda Guerra Mundial y la revelación en Estados Unidos de una serie de violaciones morales similares —Escuela de Willow Brook, Hospital Judío de Nueva York y el estudio de sífilis de Tuskegee—. Los casos estadounidenses fueron llevados a la luz pública por el médico Henry K. Beecher, en 1966, causaron una profunda conmoción nacional e internacional y propiciaron juicios éticos que se dirigieron a la creación de esta nueva ética médica, la bioética.

Segunda fuente. Manual de bioética, de Elio Sgreccia, asienta que Potter detectó en sus textos el peligro que corrían la supervivencia de todo el ecosistema por la ruptura entre los ámbitos del saber, el saber científico y el saber humano. En la clara diferenciación entre los valores éticos —como parte de la cultura humanista en el amplio sentido— y los hechos biológicos, está la razón de este proceso científico-tecnológico indiscriminado que arriesga a la humanidad y la sobrevivencia de la vida sobre la tierra. Sgreccia, en cambio, indica que la postura anterior denota una reducción biológica mecanicista —de la biología y la bioquímica molecular—, pero que no es un motivo suficiente. No basta el instinto de supervivencia para proponer un cambio ético y biotecnológico; antes

[14] Es conveniente dejar constancia de que el texto analizado es muy técnico y se percibe como frío y alejado del dolor humano, pues todas las ocasiones en que alude a la experimentación en seres humanos, se refiere a ellos como sujetos humanos (*human subjects*), como seres humanos o personas humanas. El término empleado denota un distanciamiento, una separación entre diversos tipos de seres humanos.

bien, hay que elaborar una "ciencia" de la supervivencia —que Sgreccia identifica con la bioética—, como "la necesidad de que la ciencia biológica se plantee preguntas éticas, de que el hombre se interrogue sobre la relevancia moral de su intervención sobre la vida" y se pronuncie por defender una perspectiva "holística" que incluya la manifestación de la vida en sus diversas formas.

Él mismo encuentra que "los descubrimientos que en aquellos años y en los inmediatamente sucesivos sobrevendrían en el campo de la ingeniería genética con la temible posibilidad de fabricar armas biológicas y de alterar el estatuto mismo de las formas de vida, de las especies, de los individuos, harían que esta alarma tuviera una gran resonancia y diera origen a un movimiento de ideas y temores de tipo 'catastrofista'".[15]

Tercera fuente. Enciclopedia de bioética, dirigida por W. T. Reich. La bioética es un campo moderno del todo, con grandes avances desde su inicio en las ciencias biomédicas, medioambientales y sociales. Éstos han traído un nuevo universo de conocimientos científicos en expansión y de innovación tecnológica, que parece alterar para siempre lo que puede suceder a los seres humanos en cuanto a la vulnerabilidad de la naturaleza, del cuerpo, del salvamento, improvisación y expansión de las vidas humanas. Más aún, desde otra perspectiva, las bondades de estos aspectos aumentan por esos despliegues que reconocemos sobre los más antiguos principios que deben resolver ellos mismos. Estos acontecimientos confieren un significado particular a la vida y a la muerte; a la presencia del dolor y el sufrimiento; al derecho y al poder para controlar la vida de unos; a las obligaciones comunes de uno hacia otro y a la naturaleza en la fase de las serias amenazas para nuestra salud y vida digna.

La enciclopedia norteamericana destaca que el vocablo "bioética" ha llegado a connotar no un campo singular del conocimiento humano, sino la intersección de la ética y de las ciencias de la vida, pero también una disciplina académica; una fuerza política en medicina, biología y en los estudios del medio ambiente; y una perspectiva cultural con algunas consecuencias importantes. En un sentido más amplio, la bioética es sólo uno de los nuevos campos que ha emergido de entre los más destacados científicos y de los cambios tecnológicos. Esta nueva cultura se ha desplegado y alcanzado en el derecho, en las políticas públicas, en la cultura y en los estudios históricos, en las clases medias, en las disciplinas de la filosofía, la religión y la literatura; y en los ámbitos académicos, científicos de la medicina, la biología, la ecología y el medio ambiente, en la demografía y las ciencias sociales.

En ese sentido, el avance de la bioética puede considerarse como la

[15] Elio Sgreccia, *op. cit.*, pp. 16 y 17.

principal respuesta social a esos grandes cambios: ¿cómo harán los seres humanos para confrontar los enigmas morales, las perplejidades y las transformaciones propuestas por la confluencia de los grandes avances científicos y culturales? ¿Quién podría controlar las nuevas tecnologías emergentes? ¿Quién podría tener el derecho o privilegio para tomar las decisiones morales cruciales? ¿Quién podría ser asistido por individuos en la toma de ventajas de las nuevas posibilidades médicas o, si fuera necesario, ser protegido de los eventuales daños? ¿Quién podría ser el más justo en la destinación de los beneficios de los avances médicos? ¿Qué clase de caracteres o de virtudes humanas podría ser la más adecuada para un uso prudente o justo de las nuevas tecnologías? ¿Qué clase de instituciones o leyes o regulaciones podría ser necesaria para manejar los cambios que se presentan como una moral fascinante o novedosa? Estas cuestiones dejan entrever varias preocupaciones y exigen una reflexión seria, profunda, sobre los fenómenos tecnocientíficos contemporáneos. Tales interrogantes presuponen uno de los ejercicios necesarios de la bioética y de la nueva cultura política global.

Cuarta fuente. Juliana González Valenzuela, UNAM. Resulta oportuno incluir las ideas de la Dra. González por cuanto se vinculan a la reflexión de este documento. Ella señala:

> Uno de los campos concretos donde confluyen de manera notable los cauces de la ética y los de la ciencia es el de la llamada bioética. Es en este territorio fronterizo —entre *bíos* y *ethos*— donde se hace particularmente aguda la necesidad de criterios y valores éticos que orienten en especial el saber y el hacer de las ciencias biológicas y biomédicas en general, que encaucen y racionalicen su cada vez más extraordinario poder.
>
> En su sentido más amplio y general, la bioética abarca no sólo los múltiples y cruciales temas y problemas morales, propios de la *ética médica*, sino también la no menos vasta y decisiva problemática, filosófica y ética, que plantea la *biotecnología* y, en especial, la ingeniería genética, y se aboca asimismo a desentrañar los significados éticos de orden *ecológico y demográfico*.
>
> Estos grandes campos tienen, por lo demás, íntimas relaciones entre sí, y en muchos sentidos constituyen una unidad indisoluble; en ellos se plantean sobre todo problemas comunes y fundamentales, que precisamente el enfoque filosófico busca sacar a la luz.
>
> Por ser territorio limítrofe, a los hechos de la bioética se accede tanto por los derroteros de la ciencia, como por los de la filosofía en general y de la ética en particular. El quehacer científico, en particular el biomédico, desemboca desde su interior constantemente en cuestiones de orden ético. Los propios hombres de ciencia se ven impulsados a desarrollar sus reflexiones éticas y, en el mejor de los casos, a aproximarse a la filosofía en busca de orientación, de razones y respuestas que permitan dar un legítimo cauce a su trabajo. Por lo general, sin embargo, se accede a los problemas éticos

desde la mera *opinión* moral personal del científico, sin el rigor del pensamiento ético y sin el conocimiento del enfoque y los problemas filosóficos radicales que están implicados en dichas cuestiones.[16]

Quinta fuente. Diego Gracia con su libro *Fundamentación y enseñanza de la bioética*. La naciente bioética ha gozado de una aceptación general; cada disciplina la ha definido a su modo. Los médicos identificaron en ella el nuevo rostro de la ética médica o de la deontología médica personal; los biólogos y ecologistas consideraron que obedecía a una nueva teoría de conciencia de las sociedades avanzadas por el futuro de la vida, ante las continuas agresiones del medio ambiente. Las éticas de raíz teológica, judía, cristiana y musulmana creyeron que la bioética era la expresión de su criterio de santidad de la vida; y las éticas seculares —sobre todo, las utilitaristas— la hicieron sinónimo de calidad de vida.

Otro de los elementos de análisis que ofrece Gracia se refiere a la ambigüedad para determinar si se trata de una "ética de la biología" o de una "biología de la ética". En su juicio, se trata de la segunda, pues nace de manos de los biólogos y médicos, no de los filósofos, y emerge en el momento de auge de la sociobiología y la biotecnología. La bioética se ha construido en un cuerpo doctrinal que la hace ver como una de las ramas más desarrolladas de la ética, de la ética filosófica.[17]

Especial mención merece el tema de la ingeniería genética, que ha permitido que la biología pase de mero espectador a dueño y señor de ella, sobre todo, por la posibilidad de manipulación del genoma humano. Al respecto, cabe preguntar: ¿quién establece los límites y los cánones de perfección de la naturaleza humana o del medio ambiente? ¿Cómo conocer y actuar moralmente en estas nuevas aventuras científico tecnológicas? Por eso, tales cuestionamientos contemporáneos obligan a meditar con responsabilidad acerca del presente y el futuro de nuestra generación y de las próximas. No pueden condenarse las técnicas como inmorales, pero hay que dejar tiempo y oportunidad para informar y discurrir abiertamente estos problemas.

Otro factor que antecede a la bioética es la nueva conciencia de autonomía y el movimiento de emancipación de los pacientes. Frente a la actitud histórica pasiva del paciente o del enfermo, se reconoce la mayoría de edad y la libertad, la autonomía jurídica y moral con la que cuenta la persona humana por ser tal. En este sentido, el principio de autonomía suele privilegiarse y sus consecuencias éticas exagerarse. Tal vez haya

[16] J. González, *op. cit.*, p. 237.
[17] D. Gracia, *op. cit.*, p. 13.

que seguir con mayor atención este fenómeno de la autonomía de los seres humanos.[18]

Gracia agrupa las características básicas de la bioética del siguiente modo: *a)* Una ética civil o secular, frente a otra confesional o religiosa o a visiones rígidas o de Estado. *b)* Una ética pluralista, que acepte la diversidad de enfoques y posturas sociales conjugadas en unidades superiores, con el fin de dar origen a los usos democráticos y parlamentarios de las naciones en el orden político. Así, el pluralismo no tiene por qué ser un obstáculo para la construcción de una ética, sino, más bien, su condición de posibilidad; sólo el pluralismo universal puede originar una ética en verdad humana. *c)* Una ética humana que privilegie y recupere el valor de la persona como fin y no sólo como medio de las ciencias y las técnicas; esto es, una ética autónoma y verdaderamente humana, con una idea más allá de sus intereses personales o de grupos. *d)* Una ética racional, para posibilitar la construcción de un sistema de principios éticos desde donde se deduzcan con exactitud matemática las consecuencias posibles, lo que implica una amplia maduración y un distanciamiento de los acontecimientos sobre los que se quiere discutir y resolver. *e)* Una ética universal, que supere al convencionalismo para que sea viable la moderna bioética que ha de construirse más allá de los convencionalismos morales.

Diego Gracia agrega que, en efecto, todos los sistemas bioéticos intentan cumplir las cinco condiciones previas, aunque sean diferentes entre sí. Resalta de modo particular que

> el entramado teórico más importante de la bioética estadounidense es claramente utilitarista. Beauchamp y Childress parten del criterio utilitarista de que la obligación moral básica es lograr el mayor bien posible para todos, o al menos para la mayoría. Esto es lo que entienden por "principio de beneficencia": evitar el mal posible —principio de no-maleficencia— y promover el bien. Pero sucede que el bien no es independiente de la autonomía de las personas, ya que unas consideran bueno lo que para otras es malo, y todas coinciden en afirmar que la realización del bien ha de contar con la aceptación de aquel a quien se hace. Por tanto, el principio de beneficencia es inseparable de otro, el "principio de autonomía". No hay beneficencia sin autonomía. Por último, es preciso establecer un tercer principio, el llamado "'principio de justicia', con el fin de reducir las desigualdades que generan —o que no evitan— los dos principios anteriores. La justicia tiene, pues, un carácter sólo compensatorio.[19]

Éste es el esquema teórico y ético de la bioética norteamericana que más ha influido en todo su desarrollo posterior.

[18] *Ibidem*, p. 18.

[19] *Ibidem*, p. 21.

En cambio, la tradición continental europea poco se identifica con estos planteamientos. Por lo general, la filosofía europea ha creído posible hallar principios absolutos en que fundamentar su moral. Así el imperativo categórico kantiano: tratar a todos los seres humanos como fines en sí mismos, no como medios, y a la humanidad como reino de los fines. De esto se derivan dos principios absolutos: *1)* el de no maleficencia, y *2)* el de justicia, que no tienden a compensar de algún modo las desigualdades empíricas, sino a cumplir la obligación de tratar a todos por igual.

Sexta fuente. Marciano Vidal, con su libro *Bioética. Estudios de bioética racional.* Para él, los signos visibles que anunciaron el nacimiento de la bioética pueden concentrarse en los avances tecnocientíficos, los cambios operados en el concepto de salud y en la práctica médica. Respecto de los avances científicos y técnicos, enumera los siguientes datos. *1.* La ingeniería genética, aplicada a la biología humana con la orientación no sólo de solucionar enfermedades genéticas, sino también, aunque sea todavía de modo hipotético, de manipulación de la especie humana. *2.* Las técnicas de reproducción humana: la inseminación artificial —intra o extra conyugal—, con el concomitante almacenamiento, clasificación y distribución de semen humano; la fecundación artificial, con la implantación de embriones en el útero propio o alquilado y con la congelación y manipulación de embriones humanos. *3.* Las nuevas fronteras en el trasplante de órganos (corazón, cerebro) y en las intervenciones sobre los estados intersexuales y sobre la transexualidad. *4.* Los progresos técnicos en la práctica de la reanimación —eutanasia y distanasia—, en la diagnosis prenatal —aborto eugenésico—, en la esterilización y en la contraconcepción. "Nos encontramos ante una auténtica revolución biológica."[20]

Acerca de los cambios operados en el concepto de salud y en la práctica médica, siguiendo a Laín Entralgo,[21] Vidal los expone brevemente así: *1.* La extrema tecnificación instrumental y una peculiar actitud del médico ante ella. *2.* La creciente colectivización de la asistencia médica en todos los países del globo. *3.* La personalidad del enfermo en cuanto tal y, como consecuencia, la resuelta penetración de la noción de persona en el cuerpo de la patología científica. *4.* La prevención de la enfermedad, la promoción de la salud y el problema de si es técnicamente posible la mejora de la naturaleza. A partir de esta perspectiva, están emergiendo nuevas formas de sensibilidad y valores que han de ser considerados desde el punto de vista de la ética y de los ordenamientos jurídicos. Por mi parte, observo que es uno de los eslabones más fuertes

[20] M. Vidal, *op. cit.*, p. 17.

[21] En *idem.*

y de mayor peso para instrumentar una bioética, pero que no es sólo éste su ámbito ni su origen, sino que habría que ir informando y formando la cultura médica un poco más ligada a la formación teórica y filosófica, como prerrequisito para el ejercicio de la medicina profesional, como lo presuponían los griegos, en especial Aristóteles y Platón. Esto es, la bioética ha de integrar esta perspectiva vasta, amplia, abierta e histórica para construir no una nueva asignatura, sino una nueva visión del fenómeno humano de la vida, desde intereses y ámbitos diversos, plurales y más universales. Por ello, lo que nos ofrece Vidal no es despreciable, sino que hemos de encauzarlo hacia esa reflexión bioética común contemporánea.

En el tercer espacio coloca como antecedentes causales de la bioética la desconfesionalización y la desdeontologización de la ética.

> Durante mucho tiempo los problemas morales de la biomedicina han estado orientados y regulados básicamente por dos instancias: la moral religiosa y los códigos deontológicos. No es justo ni exacto dejar de reconocer a estas dos instancias un papel decisivo en la historia de la ética de la biomedicina [...] No obstante las apreciaciones precedentes, la bioética se ha configurado a partir de la desconfesionalización de la ética y liberándose del predominio de la codificación deontológica.[22]

De ahí, Vidal llega a dos opiniones: la bioética ha de apoyarse en la racionalidad humana secular y ha de situarse en el terreno filosófico, "buscando un paradigma de 'racionalidad ética' que se sitúe más allá del ordenamiento jurídico y deontológico y más acá de las convicciones religiosas".[23]

Estas dos proposiciones requieren mayor atención para ampliar los alcances y la importancia de sus consecuencias. Vayamos por partes: *a)* Hay que entender la desconfesionalización como un fenómeno cultural e ideológico que ha permeado amplios sectores de la población media y rural, en los cuales se asociaba la medicina con la voluntad divina, con la predestinación humana y médica. Dicha expresión contrasta con la elevación de los niveles de escolaridad y con las mayores posibilidades de recibir una información objetiva y más confiable, además del reconocimiento de los derechos de los pacientes, la autonomía personal como un principio universal cada vez más reconocido y más ejercido por la población. *b)* En cuanto al segundo concepto, el de la desdeontologización, se trata de un cambio ético y cultural mucho más profundo y con alcances insospechados, pues involucra a todos los segmentos sociales y

[22] *Ibidem*, p. 19.

[23] *Idem*.

profesionales de una sociedad. Esto significa que empiezan a construirse y a asimilarse nuevas reglas de convivencia en el proceso enfermedad-salud, que los patrones culturales se han roto y que abrirán paso a nuevos instrumentos y a otros formatos de contratación de los servicios médicos, en donde se concentraba una figura ideal: el médico, con su bondad, su paternalismo, su omnisciencia y su potestad salvífica total. En efecto, era el consenso generalizado, pero detrás de este velo y de este trabajo profesional se reducían, entre otros, los derechos de los pacientes, se acrecentaba la ignorancia del fenómeno salud, se daba por sentado un comportamiento, una doble figura: el que sabía y tomaba decisiones, y el que ignoraba y se sometía. Los errores de los galenos y las nuevas formas de su ejercicio profesional se han modificado según una nueva manera de solicitar y valorar tales servicios médicos.

La desdeontologización, por tanto, presupone, que la modernidad, como sinónimo de racionalidad, ha llegado más allá del ámbito profesional, que se ha extendido y ha penetrado las capas sociales medias e inferiores; que la autonomía, como información, razonamiento, conciencia ha ocupado un espacio vedado para la autoridad médica ha crecido y ganado sus espacios naturales; por ello, la bioética ha venido tomando en cuenta estos rasgos sociales y culturales de los últimos tiempos. Ya no es sólo una obligación o un precepto del médico de modo unilineal; se ha activado el otro polo del escenario, que es la vida del paciente, la presencia de los familiares, los distintos instrumentos de difusión, de negociación y de denuncia ante los infortunios y los resultados poco favorables para la salud. La desdeontologización ha de mirarse como un desarrollo de madurez de la población, como un cambio sustantivo del medio cultural, como una vía de liberación y como una apropiación de derechos personales.

Consideraciones finales

La bioética se ha instalado y afianzado en la vida contemporánea. Como se ha señalado, emergió de los Estados Unidos, contagió a los países desarrollados y ahora se admite en todo el planeta. Su presencia es innegable. Muestra distintas facetas y formas de reflejarse, manifiesta una procedencia muy diversa y se encamina a definirse cada vez mejor. Una evaluación somera de las fuentes utilizadas permite poseer una visión de conjunto de la bioética, de su prehistoria, de sus problemas centrales y de las líneas que habrá que atender para el futuro, desde una perspectiva más ética y filosófica.

Quizá hayan de observarse con mayor cuidado sus vías de consoli-

dación y de ejercicio que sus puntos de inicio, pues éstos están diseñados por varios elementos sociales, culturales y científicos más o menos reconocidos. Se admite que la cultura bioética nació con el amanecer de los años setenta del siglo pasado y que su vitalidad puede encontrar un futuro insospechado y perenne. También se pueden señalar sus antecedentes con gran precisión: en las ciencias biológicas, en el desarrollo tecnocientífico, en las técnicas de la ingeniería genética y la biotecnología aplicadas a los seres vivos, en el apoyo definitivo de la informática, en la era posmoderna altamente globalizada y en la cooperación multilateral. Las naciones representadas en la ONU han hecho eco de esta perspectiva y han emitido recomendaciones precisas en torno de las consecuencias derivadas del uso irrestricto de la tecnología sin respeto de los límites que la propia razón humana mira como delicadas, conflictivas o deliberadamente dañinas. Las distintas reflexiones y la reiterada información de los medios electrónicos de comunicación han puesto en casa la última noticia de este acontecimiento científico. Se ha privilegiado sólo una parte de sus investigaciones y se ha tergiversado y manipulado el interés de sus previsibles resultados, concretamente los de la clonación humana.

Por encima de la comercialización de las noticias en torno de algunos de los resultados más espectaculares de este acontecimiento tecnológico y científico, la bioética ha de reorientar su discusión, sus análisis y su vocación ética y filosófica para generar una preocupación colectiva, para insistir en que se difundan con más frecuencia los productos tecnológicos, que se informe con mayor amplitud y veracidad, que se conozcan los proyectos tecnológicos en ciernes, se analicen sus previsibles efectos, se conozcan los intereses inmediatos y de largo plazo para la población abierta, para los países que presiden estos esfuerzos y los de las empresas que se han integrado a este proceso en busca de dividendos económicos sustanciosos.

Como quedó asentado, resulta difícil señalar con exactitud el origen de la bioética, el periodo histórico en que se conoció, el ambiente cultural y el modo como fue vinculándose con otras disciplinas académicas y profesionales afines. También habría que continuar discutiendo sobre su conformación, su finalidad, su procedencia y su universalidad y eticidad innegables.

La bioética es ética en esencia, por cuanto que los problemas comunes han de discutirse por todos desde una perspectiva del bien común, del bien ético, del bien de la comunidad, del bien presumiblemente de todos y para el beneficio de todos. Es un discurso que empieza a construirse y se orienta como una reflexión de los problemas enunciados, pero con un razonamiento valoral humano, en donde han de privilegiarse los intereses de la humanidad por encima de los de sólo una de las partes involucradas.

Algunos hechos históricos y sociales deben señalarse como inseparables del nacimiento y desarrollo de la bioética: los crímenes eugenésicos de la Alemania neonazi, la irreverencia y despersonalización en las investigaciones con seres humanos durante la Segunda Guerra Mundial, la denuncia de los errores médicos en Estados Unidos, la célebre fecha del desciframiento bioquímico del ADN, el libro de Van Rensselaer Potter en el que asienta, el primero entre todos, que la bioética debe ser comprendida como una ciencia de la sobrevivencia humana —biológica, en general— y el nacimiento del Programa Internacional de Genoma Humano, que ha desencadenado una curiosidad incontrolada y ha puesto el acento en una disyuntiva obligada: ¿todo lo técnicamente posible es éticamente viable? He aquí el problema central de esta interdisciplina aún naciente.

HISTORIA DE LA BIOÉTICA Y NATURALEZA HUMANA

Leonora Milán Fe*

La bioética, definida por el *Diccionario de bioética*, es

> *1.* El estudio de la ética de la vida. Palabra acuñada en la parte tardía del siglo XX para describir los múltiples bienes y males de nuevos descubrimientos y procedimientos científicos y tecnológicos (en particular, en respuesta a la experimentación en seres humanos durante la Segunda Guerra Mundial) que se vio que tenían un impacto directo y significativo sobre la supervivencia humana. Es también: *2.* Reglas de conducta en la investigación científica que involucran muchas disciplinas y habilidades como leyes, filosofía, teología, medicina e investigación tecnológica y científica (derivada del griego *bio,* vida, y *ethicos,* moral).[1]

La existencia de la bioética, y de la ética misma, se relaciona con un rasgo humano fundamental: nuestra capacidad para distinguir entre el bien y el mal. En la bioética tal capacidad se enfoca hacia la protección de la vida, o al menos es lo que el término parecería sugerir. Sin embargo, desde su origen, esta disciplina ha tenido dos vertientes que se diferencian entre sí por sus objetivos y sus áreas de estudio, a saber, la de la bioética más cercana al área ambiental, más global, y la de la ética biomédica, con intereses más particulares. La rama que más atención recibe

---

* Facultad de Química, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] UNESCO-IBUS-EUBIOS, Darril Macer [ed.], "Bioethics", en *Bioethics Dictionary* [en línea], Bangkok, 2003 <http: wwz. unesco,bkk.org/eubios/biodict.htm>. La traducción es mía.

hoy —y ha recibido siempre— es, en efecto, esta última. Siendo así, parecería que el interés principal de la bioética no es la protección de la vida en sí, sino esencialmente de la vida humana. En este trabajo planteo que ello se encuentra relacionado de manera estrecha con que, desde sus comienzos, se ha hallado entretejido en la bioética el concepto de "naturaleza humana" (aun con las dificultades de definición que este término entraña, aspecto al que aludiré después), el cual posee en ella un peso especial y dirige gran parte de las discusiones que le competen. No obstante, después de analizar la existencia de ambas vertientes y la situación actual del planeta y de nuestra relación con éste, tal vez sería importante unificar estas dos ramas, que tuvieron un origen casi simultáneo en la década de 1970.

Se reconoce tradicionalmente como creador del término "bioética" —en un artículo publicado en 1970 en la revista *Perspectives of Biology and Medicine*— a Van Rensselaer Potter, un médico de Madison, Wisconsin, profesor de la Universidad de Wisconsin, especializado en el tratamiento y prevención del cáncer. Potter conceptualizó la bioética en el artículo "Bioethics, the Science of Survival" como una "ciencia de supervivencia" en el sentido ecológico que asumía que "los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos"; en otras palabras, proponía un estudio interdisciplinario centrado en asegurar la preservación de la biosfera.[2] El término "bioética", propuesto por Potter, abarca lo ético y lo legal, las dimensiones culturales y sociales de las ciencias de la vida y de las tecnologías asociadas con ellas, la preocupación por la moralidad de la intervención humana en relación con la vida y, en su sentido más amplio, la preocupación por todas las formas vivas: plantas, animales e, incluso, ecosistemas.[3] Potter acuñó la expresión después de intentar durante muchos meses encontrar las palabras adecuadas para expresar la necesidad de balancear la orientación científica de la medicina con los valores humanos. La primera oportunidad de manifestar de manera completa su concepción de bioética tuvo lugar en su libro de 1971, *Bioethics. A Bridge to the Future*.[4]

[2] Van Rensselaer Potter, "Bioethics, the Science of Survival", en *Perspectives of Biology and Medicine*, 14, 1970, pp. 127-153; Robert Martensen, "The History of Bioethics: An Essay Review", en *Journal of the History of Medicine*, 56, 2001, pp. 168-175; Warren Reich, "How Bioethics Got its Name", en *Hastings Center Report*, 23, 6, 1993; Haren Kuhse y Peter Singer [eds.], *A Companion to Bioethics*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998.

[3] P. N. Tandon, "Bioethics: an Emerging Discipline", en *Indian Med Res*, 121, 2005, pp. 1-4.

[4] Peter Whitehouse, "The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter", en *The American Journal of Bioethics*, 3 (4), W26-W31, 2003.

De acuerdo con Whitehouse,[5] en Estados Unidos la creación del término de Potter es interpretada por algunos como una nota histórica irrelevante. Mientras que otros han reconocido sus contribuciones y han aceptado una visión más amplia de la bioética, el legado de Potter no es un tema en muchos programas de bioética ni en muchos de los recuentos históricos de la disciplina. En cambio, utilizado como lo hacían los responsables de su surgimiento simultáneo, el término adquirió importancia casi inmediata en ese país.

La aparición simultánea ocurrió en Bethesda, Maryland, en la sala de la familia Shriver (Robert Sargent Shriver Jr. y Eunice Kennedy Shriver), también en 1970, por parte de Sargent Shriver. Los Shriver se encontraban reunidos, entre otros, con el médico, demógrafo y fisiólogo obstétrico/fetal Andree Hellegers, presidente de la Universidad de Georgetown y filósofo jesuita, discutiendo el patrocinio de la familia Kennedy para un instituto para la aplicación de la filosofía moral a dilemas médicos concretos.[6] El Kennedy Institute of Ethics de la Universidad de Georgetown (fundado por Hellegers), resultado de esta reunión y que refleja de modo directo el pensamiento de Shriver, se ha relacionado con dos líneas de bioética: *1.* el acercamiento principalista de Beauchamp y Childress, y *2.* un enfoque simple y directo en la ética médica sobre todo en cuanto a casos individuales.[7]

Reich[8] adjudica a Potter el nacimiento del término, pero le otorga la distinción del primer uso institucional a Hellegers, quien lo aplicó para designar al área de estudio que es popularmente conocida como bioética hoy en día. Hellegers usó el término en el ámbito de la ética médica y de las ciencias biológicas de manera tal que cobró popularidad en los círculos académicos y en la mente del público. Logró esto asegurándose de que el vocablo apareciera en el nombre original del Kennedy Institute of Ethics al momento de su fundación, en 1971: The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bio-ethics, con lo cual consiguió que los planes en tal institución se enfocaran a la bioética y se convirtió en vocero internacional de esta disciplina.[9]

Desde el principio de la década de 1970, cuando la bioética y la ética ambiental surgieron como disciplinas académicas, el camino entre ambas ha sido poco transitado. Más aún, el predominio del sentido biomédico en la bioética no favorece la oportunidad ni la motivación nece-

---

[5] *Idem*.

[6] R. Martensen, *op. cit*.

[7] Jason Scott Robert, "The Complexity of Bioethics, the Bioethics of Complexity", en *Health Ethics Today*, 11, 2, 2000.

[8] W. Reich, *op. cit*.

[9] *Vid*. H. Kuhse y P. Singer, *op. cit*.

saria para expandir el horizonte bioético, para incluir al planeta y los ecosistemas fundamentales para nuestra propia existencia.[10] Pese a ello, hay quien cree que esto no debería ser así. Por ejemplo, Scott Robert considera que la definición de Potter es más amplia, completa y adecuada que la de Georgetown, y no es el único; Swazey afirma que su concepción del término es más social y cultural que la definición biomédica y tecnológicamente determinista que lo estima como el estudio de las implicaciones éticas de la tecnología médica. Sin embargo, la terminología de Potter nunca se estableció en forma amplia, y "bioética" empezó a referirse de modo formal al interés por los aspectos éticos que se generaban a partir del cuidado de la salud y las ciencias biomédicas. El medio ambiente se involucra rara vez en la conciencia clínica; en consecuencia, no es una de las partes fundamentales del cuestionamiento bioético actual.[11] Por otro lado, Martensen plantea que, como cualquier disciplina, la bioética sigue evolucionando. Acercamientos más compatibles con la definición expansiva de Potter aparecen cada vez más en revistas y foros, si bien no todavía en el liderato de sus poderosas instituciones.[12] No obstante, aun cuando las definiciones de textos de referencia hablan de la bioética en su sentido más holista, o por lo menos admiten este significado, el uso actual que se le otorga al término es mucho más cercano al delimitado por Shriver que a la concepción original de Potter. Este empleo se caracteriza por una estrecha conexión con el concepto de naturaleza humana, que funciona como trasfondo esencial en las discusiones bioéticas actuales, aunque también en los primeros debates podemos hallar rastros del peso de tal concepto. Antes de analizar algunos casos evidentes en donde eso ocurre, quisiera referirme al delicado asunto de la definición de naturaleza humana.

Lo que es la "naturaleza humana" —y si es que existe algo que pueda ser llamado de ese modo— ha tratado de precisarse desde que el ser humano comienza a preguntarse precisamente qué hace *humano*. Existen definiciones filosóficas del término, las cuales datan desde los griegos, y definiciones científicas, ninguna de ellas contundente ni definitiva. El genoma —apenas conocido, pero no por ello descifrado— no define la naturaleza humana, por más que las visiones más reduccionistas pretendan creerlo. A pesar de ello, es un componente que no puede obviarse, y son insuficientes las explicaciones filosóficas que excluyen lo biológico así como las interpretaciones biologicistas que pasan por alto las diferencias cualitativas entre los seres humanos y los demás animales. Hasta hoy,

[10] *Cfr.* J. Scott Robert, *op. cit.*

[11] *Cfr.* H. Kuhse y P. Singer, *op. cit.*; J. Scott Robert, *idem*; Judith Swazey, "But was it Bioethics?", en *Hastings Center Report*, 23, 6, 1993.

[12] *Vid.*, R. Martensen, *op. cit.*

el misterio continúa y no hay una imagen conceptual definitiva. Sin embargo, para nuestros fines, debemos definirla, al menos en forma operativa. Así, aludiré a la "naturaleza humana" como el concepto que engloba aquellos rasgos característicos que nos hacen personas, seres humanos, que nos distinguen del resto de los seres vivos. Si existe o no una serie de atributos que nos vuelven especiales, cuáles son tales rasgos, la razón de ellos y lo que conlleva el poseerlos son tema de otros estudios, aunque esto último lo abordaré de manera breve más adelante. No obstante, por meras razones operativas, asumiré que existen dichas características (incluso, inicié este trabajo suponiendo una de especial importancia, que es la capacidad de diferenciar entre el bien y el mal) y que hay una naturaleza humana que nos separa de los otros seres vivos; y analizaré algunos momentos en los que este concepto se ha cruzado en debates bioéticos y las inquietudes que se derivan de ello.

Jonsen[13] se refiere a tres "ímpetus" que, en su momento, fueron fundamentales para que la bioética pudiera surgir y establecerse. Dos de ellos son un reflejo de la preocupación que existe por velar por la integridad de lo que podríamos definir de manera intuitiva como "naturaleza humana".

Uno de tales ímpetus ocurrió cuando Henry Beecher, profesor de anestesia en la Universidad de Harvard, publicó un artículo en el *New England Journal of Medicine*, titulado "Ethics and Clinical Research". En él, acusaba a 22 estudios biomédicos, publicados en diversas revistas, de conducta y actitud no ética. Otros sucesos previos contribuyeron a darle a este ímpetu mayor fuerza; entre ellos, los juicios de Nuremberg de 1946-1947 contra los médicos nazis que habían realizado experimentación médica en prisioneros de los campos de exterminio. Ello se relaciona con el tema de este trabajo debido a que los juicios fueron parte clave para el surgimiento de la bioética porque lo acontecido, por ejemplo, en Auschwitz, ha sido calificado por muchos como un atentado contra la naturaleza humana y los "experimentos biomédicos" de los nazis, como una degradación fundamental de tal naturaleza. Los juicios de Nuremberg no sólo hacen justicia a aquellos afectados por los experimentos mencionados, sino que establecen una de las piedras iniciales para la fundación de la disciplina vigilante de la vida y, en especial, de la naturaleza humana: la bioética. Ello, producto de la decisión consciente de que nunca más se permitirían abusos como ésos y de que la libertad, dignidad y autonomía deben ser respetadas por encima de todo y en cualquier circunstancia, incluyendo, por supuesto (pero no limitándose a), la búsqueda de conocimiento científico.

[13] *Vid.* Albert Jonsen, "The Birth of Bioethics", en *Hastings Center Report*, 23, 6, 1993.

El otro ímpetu en el que podemos identificar una preocupación respecto del cuidado de algo que podríamos denominar naturaleza humana provino de la respuesta pública frente a otro avance médico: el primer trasplante de corazón de una persona muerta a una persona viva con una enfermedad cardiaca terminal, efectuado por Cristian Barnard en 1967. En relación con el trasplante surgieron muchas preguntas acerca de la fuente del órgano: ¿estaba verdaderamente muerto el donante? ¿Fue extraído el corazón siguiendo los deseos en vida del donante? Este ímpetu es causado por el interés en el cuidado de la vida humana, en los derechos que entraña el ser un humano y en saber cuándo se puede hablar de que esta vida empieza y termina. Por consiguiente, tal vez podría interpretarse como un intento para proteger nuestra naturaleza. El momento en el que empezamos y terminamos de vivir, de ser humanos, quizá sea en el que comienza y concluye la naturaleza humana. Tal es un concepto límite o de límites: no se comprende sino en sus fronteras. El problema práctico que se deriva de la idea de una naturaleza humana es precisamente cuándo comienza a existir un ser humano y cuándo deja de ser tal, en vida o en agonía, lo que implica algo más que distinguir cuándo alguien está vivo o muerto, cosa muy complicada. La búsqueda de la definición de lo que es o no estar vivo, cuándo se adquiere esta cualidad y cuándo se pierde, constituye un intento de definir lo que conforma la naturaleza humana, qué nos hace personas. Esta problemática es una de las más importantes en la bioética; lo ha sido desde hace muchos años. Las preguntas sobre qué nos hace humanos han existido desde que hay seres humanos; son difíciles de responder, y lo que se conteste adquiere peso, y mucho, dentro de nuestra toma de decisiones, sobre todo en las que requieren de la participación de la bioética en problemas o controversias como el aborto, la eutanasia, la eugenesia y la ingeniería genética. Todas ellas se encuentran atravesadas por este concepto, esta duda, por esta necesidad de saber si existe y qué es una naturaleza humana; y si debemos protegerla por sobre todas las cosas. Pensemos en las controversias respecto de la ingeniería genética. La clonación —en especial, la reproductiva— suscita una serie de preguntas difíciles de responder. ¿Tienen los clones una naturaleza alterada? Parecería que se efectúa con este tipo de ingeniería una interrupción y simulación de los procesos naturales, una modificación de las características intrínsecas de los seres humanos. Hay quien habla, incluso, de un daño a la integridad del individuo, de la persona. ¿Es atentar contra la individualidad hacerlo contra la naturaleza humana? Todo parece indicar que el grado de individualidad e, incluso, de singularidad (en sentido físico) de los seres humanos es una característica definitoria con respecto de los demás animales. Sólo los animales con un cerebro tan evolucionado como el humano pueden

existir propiamente en relaciones de alteridad y comunidad sin perder su individualidad. Pero ¿qué es un individuo, qué es una persona?, ¿qué es lo natural?, ¿qué es la naturaleza humana? La respuesta a esta última pregunta ¿respondería las anteriores también? No podemos saberlo aún, pues la dificultad de definir la naturaleza humana no ha sido resuelta todavía y es difícil saber si algún día lo será.

Ahora, tal dificultad no debe ser utilizada como un argumento que justifique el no velar por ella. Pero, dada su indefinición, ¿la naturaleza humana y su defensa deben ser usadas para respaldar la protección de entidades igualmente difíciles de definir, como la "persona", por ejemplo, en temas como el del aborto o la eutanasia, en discusiones acerca de la legalidad de este tipo de prácticas? ¿Qué tanto pesa o debe pesar un concepto, una definición, una representación en la toma de decisiones? ¿Qué tanto debe permitir o prohibir la bioética en la búsqueda de la protección de esta naturaleza y a qué grado debe sacrificarse el libre albedrío y la capacidad de tomar decisiones sobre el propio cuerpo en favor de la protección de una entidad cuyo estatus es tan indeterminable? ¿Son inmorales todas las modificaciones que parecen atentar contra la naturaleza humana, aun cuando las razones de éstas parezcan suficientes y justificadas, como la cura de enfermedades terminales, en casos de terapia génica? Preguntas como éstas aparecen cuando se alude a la reciente posibilidad de realizar modificaciones al genoma humano. ¿Hasta dónde podemos dejar de lado el concepto de naturaleza humana al referirnos a lo que es correcto o no dentro del desarrollo tecnológico?

En este momento histórico en particular, las posibilidades de alteración de las características intrínsecas de los seres humanos han alcanzado una magnitud sin precedentes. La culminación del Proyecto Genoma Humano y las nuevas capacidades científicas en el área de la modificación genética suscitan preguntas importantes alrededor del tema de la naturaleza humana. ¿Está determinada por los genes? Hoy en día se considera que un determinismo genético estricto no se sostiene; de hecho, ningún determinismo duro en esta área lo logra. La unidad de la especie está en los genes, pero no sólo allí. La creencia actual es que existe un peso similar de factores como el ambiente, los genes y el contexto en el que se desarrolla un individuo para su conformación. Parecería que si los genes no determinan la naturaleza humana, las intervenciones en ellos no son un atentado contra ésta como tal. Sin embargo, ¿quién lo decide? ¿Quién posee la autoridad para decidir qué debemos o no proteger y en nombre de qué? ¿La naturaleza humana debe protegerse o debemos enfocarnos en aspectos relacionados con lo humano como una parte más de la naturaleza, como ocurre con la necesidad de la variabilidad genética en tanto mecanismo de acción de la selección natural? Parece sencillo pensar

que "mejorar" las especies de alguna u otra manera, por ejemplo, alterando en forma permanente su acervo genético, constituye un atentado contra algo natural en los seres humanos y en el resto de los seres vivos: el error, el azar, la variabilidad. ¿O acaso es permisible, si se hace en nombre de un bien terapéutico que actúa en favor de la preservación inmediata de la especie, modificar nuestros procesos naturales? ¿Cuál es el papel de la bioética aquí? ¿Preservar lo natural en nosotros o perseguir la persistencia de la especie en la Tierra, o esto es lo mismo, el mismo fin? ¿Debe la bioética proteger lo natural en nombre de la naturaleza humana o permitir su perturbación en beneficio inmediato de las personas? ¿Y quién vigila las consecuencias de estas modificaciones?

Sean cuales fueren las respuestas a estas interrogantes, podemos observar que el tema de la naturaleza humana es fundamental en la discusión bioética actual y en la de sus inicios, pero no sólo en asuntos como los anteriores y generando preguntas como las ya planteadas; es indispensable también en la convergencia entre bioética y naturaleza humana poder intuir una relación entre esta última y los valores que los seres humanos tenemos. Parecería que existen valores intrínsecos a la cualidad humana: libertad, autonomía, justicia, libre albedrío, los cuales parecen formar parte de la naturaleza humana y son característicos y exclusivos de nuestra especie, y la bioética vela por ellos, pues así lo ha hecho desde el momento en el que inició. Pero aquí hay otra cuestión fundamental que en ocasiones tiende a olvidarse: nuestros valores no deben perseguirse dejando de lado los derechos del resto de los seres vivos a utilizar la naturaleza, debido a que también forman parte de ella. Éste constituye un componente esencial dentro de la ética ambiental y de la vertiente bioética potteriana global, que, por desgracia, ha sido opacada por su equivalente biomédica. Ello parece sugerir que nuestra libertad no debería obtenerse a costa de ignorar los derechos ajenos. Por momentos, el ser humano olvida que es un ser vivo más, con ventajas conferidas por la evolución y los procesos azarosos que en ella abundan. Como tal, debemos tener siempre en mente que, como seres vivos, poseemos un hábitat que compartimos con el resto de la comunidad biótica: el planeta es de todos, no sólo nuestro, y todos los seres vivos tenemos el mismo derecho de disfrutar sus beneficios. Para asegurar que así se mantenga en nuestra mente, me parece fundamental realizar un esfuerzo por resucitar la perspectiva potteriana.

La ética médica y biomédica surge como protectora de la naturaleza humana. Pero ¿por qué habríamos de proteger sólo esta naturaleza y no otras? ¿Qué nos hace especiales y dignos de mayor protección? ¿Es justificable, en nombre de nuestra naturaleza humana privilegiada, el abuso hacia el ambiente? ¿Es ética esta perspectiva tan antropocéntrica? ¿Podemos

permitir que, en el afán de encontrar nuestra identidad como seres humanos, y en la búsqueda de afianzar ese dominio que por azar evolutivo nos es tan fácil ejercer, causemos fuertes repercusiones en otras naturalezas? No podemos perder la perspectiva de que somos seres naturales con derechos y obligaciones. En la actualidad somos más conscientes de lo que hacemos, de que la naturaleza no es ilimitada y de que hay consecuencias de nuestros actos y de nuestro uso indiscriminado de las capacidades del planeta, pero aun así hacemos poco para remediarlo. Nuestros esfuerzos resultan insuficientes considerando la magnitud de nuestros perjuicios. Un ejemplo de este tipo de esfuerzos insuficientes es la conciencia de la sobrepoblación del mundo y la poca disposición de tener un control de la natalidad más estricto. Aquí también se atraviesa la bioética: tenemos la libertad de decidir sobre el número de hijos que deseamos tener, pero ¿qué pasa cuando esta libertad genera problemas de pobreza, de hambre, de injusticia en la distribución de bienes y servicios y, peor aún, de impacto ambiental desmedido, de desarrollo no sustentable?

Los seres humanos contamos con la capacidad única entre los seres vivos de ocupar el hábitat y nicho ecológico que deseemos prácticamente sin límites. No tenemos depredadores, porque nos hallamos en el último escalón de las cadenas alimentarias. Al contrario, somos el depredador por excelencia y para nosotros, como especie, existen pocos controles naturales. Nos sobrerreproducimos sin medida y cuando terminamos con los recursos de un ecosistema nos movemos hacia otro para explotarlo, sin límites ni control. Nuestros deseos son y han sido prioritarios, en parte por la capacidad de ocupar cualquier ecosistema con sólo quererlo y en parte porque nuestra naturaleza, en tanto que humana, es egoísta y antropocéntrica: salimos de los límites de lo natural en nuestra búsqueda, ya que podemos hacerlo, lo cual acarrea consecuencias.

Por otro lado, no cabe duda de que nuestro sentido ético —distinguir entre bien y mal— parece formar parte esencial de nuestra naturaleza. La capacidad ética se concreta en el poder de autolimitarnos, regularnos y contenernos. La pregunta inevitable es por qué no lo hacemos.

Podemos pensar que nuestra naturaleza es prioritaria, en parte por nuestra complejidad: al ser más complejos, nos consideramos especiales; nuestra naturaleza nos parece diferente y más importante que la del resto de los seres. Mas no por ello podemos olvidar que el ambiente es un componente primordial de ella, de todas las naturalezas, y la bioética no debe cuidar sólo la humana, sino todas como un conjunto, por definición misma: es la ética frente a la vida, y nosotros no somos las únicas formas vivas ni las únicas importantes. En defensa de ideas como éstas, surgen posturas como el biocentrismo, que contempla que nuestra natu-

raleza no es más especial que las demás y por ello todos los seres vivos somos en igual medida importantes.

Pero, paralelamente a ellas, nos hallamos con que de manera continua empujamos los límites de lo humano y de lo que es naturaleza en materias como la reproducción, la mortalidad, la cualidad misma de vida, de estar vivos. Sin pensar en las consecuencias, empujamos los límites de nuestra propia naturalidad. Las acciones técnicas del ser humano —que pueden verse como producto de la ciencia, y de este modo, como resultado de nuestra sed humana de conocimiento— sobrepasan tales límites naturales cada vez con más alcance y traspasan también nuestra capacidad preventiva.

Esto que constituye un genuino riesgo crece debido a que nuestra libertad de acción sobre el mundo lo hace cada día más, a la par del hecho de que nos encontramos rebasando con frecuencia los límites de nuestro propio conocimiento y, con ello, de nuestras propias capacidades. Existe una naturaleza humana de conocer, pero no por el conocimiento en sí mismo, sino en forma pragmática y científica con el fin de manipular nuestra naturaleza. Hoy, por primera vez, existen dichas posibilidades de manipulación en magnitudes y alcances tan grandes que hace algunos años habrían sido mero producto de historias de ciencia ficción; por ejemplo, nos enfrentamos con la posibilidad de crear un mercado con los componentes de nuestra naturaleza; tenemos la libertad de generarlo, de reificar nuestra naturaleza al grado de emplearla como una moneda para el intercambio, como un bien, como un producto. Pero esta libertad, sin vigilancia, podría acarrear consecuencias de magnitudes y alcances tan grandes como nuestras recientes capacidades: discriminación, injusticia, coerción, dominio. Por fortuna, a principios de la década de 1970, y con la naturaleza humana entretejida desde sus primeras discusiones, nació una posible medida de seguridad, de vigilancia: la bioética.

La bioética es el reflejo de la conciencia de que debe haber una responsabilidad científica —y tecnocientífica— frente a la naturaleza humana, pero, según lo expuesto arriba y por muchas razones más, también frente a otras naturalezas, para asumir la responsabilidad de su protección. En la actualidad existe una fuerte necesidad de justificar de manera social y ética las innovaciones científicas y tecnológicas debido a su alcance sin precedentes. No obstante, no es la primera vez que tal necesidad se presenta de modo tan urgente. Cerca de la época en la que la bioética surge, el mundo estaba invadido por una conciencia social respecto de valores tal que en muy contadas ocasiones se ha repetido causa de acontecimientos históricos particulares y de un interés de ciertos grupos por ayudar y asegurarse de que las cosas se hicieran en forma correcta. Parecería que hoy en día tenemos preocupaciones similares. El que la bioética se halle

ya consolidada con este auge es un indicio de que existe una conciencia que conlleva acciones, no sólo frente a asuntos humanos, sino naturales, aunque esto último en menor medida. ¿Se debe a una circularidad histórica, a que de nuevo nos enfrentamos a situaciones que generan preocupaciones que durante décadas se mantuvieron mitigadas? ¿O ha sido crecimiento paulatino y constante de esta conciencia? ¿Qué motiva esta conciencia resurgida o aumentada? Podemos pensar que así como en la década de 1960, periodo de cambios sociales y culturales trascendentes, en la década actual y desde la anterior, ciertos cambios de estas índoles han provocado considerable atención y preocupación pública. En la década de 1960 en Estados Unidos, cuna de la bioética, el movimiento de derechos civiles centraba la atención pública en aspectos de justicia e igualdad; la crisis de los misiles en Cuba y la Guerra de Vietnam produjeron un cuestionamiento acerca de la guerra y las armas nucleares; y el resurgimiento del feminismo, aunado a la disponibilidad de abortos seguros y métodos modernos de anticoncepción ocasionaron que se formularan preguntas sobre los derechos reproductivos de la mujer. Durante las décadas de 1960 y 1970, los estudiantes discutían con las autoridades universitarias exigiendo la disponibilidad de cursos relevantes a los asuntos sociales de la época. Esto influyó en un cambio de intereses en los filósofos morales que empezaron a preocuparse por aspectos prácticos de su disciplina y que comenzaron a cuestionar lo que antes no lo había sido.[14] Hoy, situaciones como la guerra en Irak, el conflicto entre Israel y Palestina, la creciente crisis de combustibles fósiles, el calentamiento global, la tortura, el terrorismo y el miedo generalizado que todo esto produce, están motivando un cambio de intereses similar con sus correspondientes acciones. Entre éstas, el que la bioética cada día sea un factor más trascendente dentro de los procesos de toma de decisiones. No obstante, lo que sería vital vigilar es que no se pierda de vista que la bioética no está ahí sólo para velar por los seres humanos y su particular naturaleza, sino por el resto de las naturalezas que nos rodean y con quienes compartimos algo que nos hace ser sujetos de protección: la vida misma.

[14] *Vid.* H. Kuhse y P. Singer, *op. cit.*

EL LLAMADO DE LA VIDA Y LA CONCIENCIA

Una experiencia bioética para los derechos y las obligaciones sociales

Gerardo Martínez Cristerna*

> No daré a nadie, aunque me lo pida, ningún fármaco letal, ni haré semejante sugerencia. Igualmente tampoco proporcionaré a mujer alguna un pesario abortivo. En pureza y santidad mantendré mi vida y mi arte.
>
> Hipócrates[1]

I

Desde su artículo "How medicine saved the life of bioethics", Stephen Toulmin transformó las relaciones interdisciplinarias en materia de bioética. El artículo se publicó en 1973 y pronto suscitó una serie de trabajos acerca de la actualidad y sus potencialida-

* Fundación Ética Mundial de México, México.

[1] Según los traductores de los *Tratados hipocráticos*, de la editorial Gredos (Ma. D. Lara Nava, C. García Gual, J. A. López Férez y B. Cabellos Álvarez), esta oposición al aborto parece que sólo pertenecía al grupo de los médicos hipocráticos —que provenían de la isla de Cos—. Se sabe que en casi todas las *polis* se practicaba comúnmente el aborto; sólo en Tebas y en Mileto estaba prohibido. El pensamiento griego manifiesta esta libertad a través de Platón y Aristóteles: el primero lo considera una decisión estatal (*República* 461c/*Leyes* 740 d) y el segundo, como una manera de mantener a la población en sus límites (*Política* 1335b 20 y *ss.*): "Si Aristóteles aconseja que se realice antes de que el feto tenga vida animal, Platón, los estoicos y la

des en términos de acción inmediata e intervención real;[2] influyó de manera inmediata en la separación de las tareas que cada práctica social tenía hasta esa fecha. Esto gracias a que el quehacer que venía *in crescendo* era relativamente nuevo y, por ello, se desconocía cuál era el objeto de la bioética, qué lógica subyacía en su interior, bajo qué principios se manejaba y quiénes se encargaban de efectuarla. Todos estos elementos que se encontraban en la oscuridad permitieron lograr una disección de la tarea "real" que la nueva materia tenía como futuro, debido a que había un campo medianamente libre en el que podía moverse para teorizar. El libro de Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future,* instauró el término y de forma literal tendió el puente para las nuevas investigaciones médicas en relación con la conciencia ética y moral. Un sinfín de trabajos influyó para aclarar el quehacer difuso de las diversas disciplinas que creían poder intervenir sin tomar en cuenta a las demás: la jurisprudencia, la teología, la filosofía, la medicina, entre otras. Se abrió un camino hacia la interdisciplinariedad, el cual tuvo como referente dos horizontes inseparables e insuperables: el estado de derecho y las manifestaciones fenoménicas reales e inmediatas, que exigen tomar las cosas en el tono en el que ocurren. Pero ante el desarrollo de una nueva disciplina era necesario tener un referente que impidiera que cualquier cosa estuviese permitida. Un documento en lengua española que ha servido para solucionar la problemática que advenía es la "Declaración de Helsinki", de la Asociación Médica Mundial, que desde 1964 ha insistido en la aclaración de los materiales humanos como elementos identificables que sirvan de fundamento para discernir entre la vida y la muerte. Estos *principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos* han sido enmendados por Japón, Italia, Sudáfrica, Escocia y Estados Unidos, lo que nos proporciona una serie de principios sumamente confiable para asumir que es posible proceder en estos temas con justicia y acuerdos racionales generales. Y aun cuando no poseemos nada que nos garantice que la racionalidad podría acarrear consigo mayor bienestar sobre los seres humanos, sí que es un punto de partida prometedor para pensar en códigos éticos objetivos. Para adquirir credibilidad ante estas disputas, es necesario que nos hayamos dado tiempo para investigar y pensar sobre las posibilidades jurídicas y "reales" que todo acercamiento al problema requiere. Así, conforme se acrecentaron los estudios y propuestas sobre el tratamien-

mayoría de filósofos y científicos piensan que puede realizarse durante todo el embarazo; sólo los pitagóricos, en opinión de Edelstein, disienten del resto y niegan la licitud del aborto en cualquier momento".

[2] Stephen Toulmin, "How medicine saved the life of bioethics", en *Perspectives in Biology and Medicine,* núm. 24, 1973.

to de la vida en camino y el buen morir, las condiciones comenzaron a plantearse de manera más compleja, lo cual ha obligado a reconsiderar problemáticas que desde los orígenes del pensamiento occidental estaban puestas en la mesa y que aún nos impelen: ¿Qué somos? ¿Cuándo comenzamos a ser? ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué esperamos de la vida y del mundo?[3] Un ejemplo de la complejidad del tema es que hoy —cuando estamos en el último lugar de la historia efectiva, es decir, cuando habitamos nuestro presente— no sabemos cómo responder ante cualquier acontecimiento de tal envergadura, puesto que no contamos con los elementos suficientes para decidir sobre la vida del otro que aún *no es* o por la de aquel que ya está cercano a dejar de *ser*. Es más, no sabemos si los conceptos que utilizamos desde hace tantos siglos para referirnos a lo que *somos* sirven aún para atender propiamente a estos problemas y a los que vienen. Se nos escapan las palabras ante el advenimiento de la muerte.

Las preguntas anteriores no tienen una manera específica de ser respondidas, pues toda respuesta podría pecar de ser demasiado restrictiva y evitar que elementos diferenciales pudieran ser tomados en cuenta, lo cual provocaría que hubiera un solo tipo de vida "buena" y que ésta estuviese normativizada por la imagen del hombre dominante. Se trata de acercarnos al problema desde una perspectiva que pueda soportar las diferencias que la realidad nos impone, no sólo de clase, de raza o de

[3] En *¿En qué creen los que no creen?*, Umberto Eco pregunta a Carlo Maria Martini sobre el comienzo de la vida humana como tal. La respuesta del teólogo distingue dos conceptos de vida, de la que destaca el de la vida encaminada a Dios (*Zoé*). El desarrollo de la respuesta trae como consecuencia que nos encontramos arraigados a un cuidado que debemos dar a nuestra vida como seres humanos únicos y supone que debemos tener una idea de lo que somos como existentes. La discusión pone en juicio nuestra concepción sobre el aborto; afirma que no es necesaria ni pertinente en tanto que el desarrollo de nuestra sociedad permite llegar a él; es decir, el aborto constituye el ejemplo encarnado de la irresponsabilidad con la que se conduce el ser humano actual y no es necesario erigir teorías antes de enfrentarse a los fenómenos problemáticos; éstos se refieren a cómo es posible llegar a tal práctica si los métodos anticonceptivos están presentes y —por lo menos en algunos países— la educación sexual es constante, lo que nos aclara las desventajas de la desinformación social. En "¿Cuándo comienza la vida humana?", Eco opta por dejar el aborto a decisión de la mujer, aun cuando quisiera que se evitara; en "La vida humana participa de la vida de Dios", como respuesta a Eco, Martini aclara que está en contra de tal práctica, independientemente de cualquier circunstancia. Las preguntas también subyacen a la ética mundial de Hans Küng, quien en entrevista con medios de comunicación mexicanos aclara que antes de entrar en contiendas de este orden se requiere una reflexión sobre lo que es el hombre (lo humano). Küng asegura que la discusión sobre el aborto no tiene su fuente en el comienzo de la vida, sino en determinar cuándo nos hallamos ante una persona; al hacerlo, los castillos que construimos allí verán si sus soportes resisten para continuar en pie.

ideologías, sino que aborde los diferentes acontecimientos con la salvedad de que ellos serán respetados en todas sus dimensiones.[4]

Los problemas que acarrea la bioética habían sido absorbidos, en su mayoría, por la ciencia médica. Principalmente los médicos decidían si cierta persona debía continuar viviendo, si ésta o aquélla debían o no nacer. El problema reside en que tales decisiones se guiaban por meros principios subjetivos, los cuales no seguían normas de ningún tipo. Los médicos carecían de un conocimiento de los problemas morales que acarrea una decisión ética; en tanto que desconocían las consecuencias, la vida pendía de un hilo muy débil, pues, sin ser especulación, estaba alienada a la mera arbitrariedad, es decir, a la irresponsabilidad del accidente.[5] Si revisamos con detenimiento los orígenes de las formas de pensamiento que tuvo que cargar la discusión bioética, saldrán a la superficie ciertos supuestos que la cultura ha interiorizado y que no se han aclarado. En el tema de la religión y su intervención en estos problemas, sabemos que reducir a su mínima potencia las preferencias personales de los individuos en asuntos sobre vida o muerte es una consecuencia de la metafísica occidental. Los modelos clásicos religiosos se supeditan a la creencia en un origen trascendente fuera de este mundo que por la vía de la creación ha depositado a las criaturas en él. Pero, ante la voz de la Iglesia —como la casa de Dios en la tierra—, los hombres debemos callar, pues su juicio es irrevocable. Un ejemplo de ello es el de la mujer que desea abortar: ella está al abrigo de las leyes religiosas subyacentes para que le *permitan* llevar a cabo su decisión. Y no debe sorprendernos; todos los juicios sostenidos por las religiones sobre la muerte apelan a la santidad de la vida de forma trascendente, es decir, miran hacia el cielo y apuntan al reino de Dios. El problema es que desde allí pretenden resolver nuestros asuntos mundanos, pero no consideran en qué niveles de existencia y de circunstancias no podemos generalizar principios ni imponer decisiones. Todas las experiencias que poseemos como nuestras se han originado en otras problemáticas, desde otras circunstancias, por lo que no hay existencia alguna que se acople perfectamente a las de otra vida, y mucho menos podemos generalizar, a partir de un caso, conclusiones que hemos sacado de antemano. Cada circunstancia requiere sus propios términos y tratamientos. No podemos pensar que para acercarnos a problemas verdaderos sobre la vida y la muerte basta con transportar un modelo a otro y con ello salvaguardar los peligros que pudieran sa-

[4] Sobre las consecuencias de los discursos mayoritarios y cómo desplazan a las minorías hasta lograr desaparecerlas, *vid.* Michel Foucault, *La arqueología del saber,* México, Siglo XXI, 2005.

[5] *Vid.* Asunción Álvarez del Río, *Práctica y ética de la eutanasia,* México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

lirnos al paso, por lo cual la tarea se convierte en una forma nueva de entender las relaciones entre teoría y práctica. Los problemas de eutanasia y aborto no pueden ser tratados en un solo rubro; exigen ser investigados a partir de sus propios términos y clarificar sus propias premisas. Sabemos muy bien que los fundamentos metafísicos de las religiones proponen subjetividades que se mantienen mirando hacia el cielo y se olvidan de lo que hay en la tierra —así lo han mostrado diferentes filósofos contemporáneos—;[6] en estos fundamentos universales se disuelve lo particular. De ahí, ¿cómo les puede importar a nuestras religiones la opinión de una sola persona, si es la santidad de la creación la única que tiene derecho a hablar y a juzgar? ¿Qué puede decir una "madre" ante la palabra omniabarcante de los representantes de Dios en el mundo si no es "ella" la que aborta, sino que su *libre albedrío* es el que estuvo a punto de traicionar la naturaleza de la creación? Tales preguntas indican que mientras las religiones no resuelvan estos problemas, no podrán ser competentes en temas contemporáneos sobre el aborto, la eutanasia o alguna noción de persona. Ello se debe a que se han ocupado de encerrarse en sus creencias y han dejado de mirar alrededor. Hoy por hoy, los temas acerca de vida y muerte asistida requieren visiones interdisciplinarias que puedan ser conducidas a su materialización, por lo que cada disciplina con la que contamos puede aportar su perspectiva del problema, pero siempre con la consideración de que el proyecto de la vida pertenece a todos. Toda disciplina que interfiera en cuestiones de vida tendrá que saber, de antemano, que aquello que está en juego pertenece a lo que se debe realizar y no a lo que se puede pensar. Como afirma Rodolfo Vásquez en la introducción de su libro *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal:* "La bioética se ha convertido en un discurso multidisciplinario en el que concurren psicólogos, genetistas, biólogos, químicos, sociólogos, antropólogos y juristas y, al mismo tiempo, en una disciplina filosófica por derecho propio".[7]

Antes de ser una problemática en la que se dificulta el diálogo, lo anterior aclara que entre todas las conquistas de estas disciplinas puede apuntarse a la solución de un problema común: el bienestar humano, y que a partir de la impronta de éste y de lo que podamos pensar de él, es posible comenzar a filosofar. A este respecto, no debemos olvidar que el

[6] Aun cuando la crítica de Friedrich Nietzsche basta para sustentar la afirmación que acabo de hacer, sería recomendable explorar otras perspectivas respecto de lo religioso en el mundo. Para ello, son imprescindibles dos libros: Wolfahrt Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios*, Madrid, Caparrós, 1999; Paul Gilbert, *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

[7] Rodolfo Vásquez, *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

centro de atención es claro, aun cuando las formas de solucionar se nos escapen a menudo o no las tengamos a la mano. Los problemas como la eutanasia y el aborto —situados en nuestro foco a lo largo de este trabajo— son de los pocos problemas contemporáneos que exigen una interacción íntima entre la teoría y la práctica: ser lo suficientemente racionales como para ofrecer soluciones plausibles a los problemas, y lo bastante prácticos como para solucionarlos de forma efectiva y competente. Si en verdad los representantes de cada disciplina se preocupan por el problema humano, que a todo esto subyace, las propuestas surgidas en adelante pueden ser compenetradas por otras prácticas.

La alta gama de información y de recursos que implican estas discusiones nos obliga a irrumpir con la idea de universalidad que algunos teóricos ancestrales defendieron, lo cual ha originado nuevos tipos de acercamiento cada vez más especializados y específicos; por ello, cualquier elemento de generalización proveniente de una disciplina particular, y que podamos detectar, entrará en la sospecha de que el teórico en cuestión se encuentra al servicio de su disciplina, de sus cubículos y de sus centros de investigación, antes que del bienestar del hombre. Aquí importa la humanidad antes que nuestras preferencias epistemológicas o centros de trabajo. Pero para poder efectuar una tarea de esta envergadura, que pueda ser materializable y que contenga posiciones y posibilidades "reales", debemos poseer conciencia política, de manera que cuando el modelo sea transportado al ámbito donde interviene el poder, no se desvanezca de inmediato. De aquí que las investigaciones de María Casado sean en gran medida una conquista interesante para el tema en cuestión. En su libro *Las leyes de la bioética*, encontraremos las normas internacionales de esta disciplina, que tienen vigencia en la Unión Europea, Argentina, Chile y México. Estos trabajos —donde colaboran Salvador Darío Bergel, Mariana Doberning, Gonzalo Figueroa Yáñez y Ana Sánchez Urrutia— son documentos imprescindibles para las discusiones legales del ámbito internacional sobre los asuntos de vida y muerte, lo que evita entrar en especulaciones dogmáticas, y muestra que todos estamos a la orilla del estado de derecho internacional.

En congruencia con el presente cultural que nos atañe, debemos adquirir conciencia de los derechos fundamentales de la humanidad, tanto en lo federal como en lo internacional. Debemos conocer las invenciones biotecnológicas que los diferentes países ofrecen, con el fin de saber hasta dónde la medicina puede confrontar el paso de la naturaleza sobre nosotros y la violencia de nuestras intervenciones humanas sobre los demás. Poca gente sabe cuáles son sus garantías individuales, qué circunstancias se consideran delitos en casos de asuntos bioéticos, cuáles son los derechos de los pacientes, cómo deben informarse y qué tipo de información tienen

a su alcance. La normatividad y la jurisprudencia deben apuntar siempre hacia las nuevas tecnologías y sus aplicaciones en los seres vivos y el medio ambiente. La información debe ser aprovechada por la sociedad en general, pues eso mantendrá niveladas las nuevas tecnologías con las posibilidades de las personas para adquirirlas; además, ayudará para que los medicamentos producidos por los distintos países sean utilizados de manera competente por quienes los adquieren. Todos estos temas de legalidad podrían parecer un tanto sobrados de información, pero debemos tomar en cuenta que a todos nos compete nuestra propia salud y que cuando se nos presenta un caso —sea por los medios de comunicación o en nuestra vida— todos queremos opinar. Debemos hacer saber —y enseñar a interiorizar— que es imposible sostener una disociación entre la bioética y el derecho, que es necesario crear espacios donde los problemas bioéticos no estén dominados por el entorno meramente filosófico-académico o el teológico-metafísico, y ese espacio sólo puede ser el ético-jurídico. Ello obliga a pensar a la par de la biotecnología y de la jurisprudencia. La reflexión bioética exige el asomo de la interdisciplinariedad desde una legalidad ética que socialice la biotecnología, lo cual indica que debemos estar informados, conocer para cambiar o transformar el estado de las cosas con la responsabilidad de emplear el conocimiento para todos, para el bienestar social; si estamos conscientes de que cada investigador puede aportar desde su disciplina principios que ayuden a todos para el crecimiento humano y la derogación de la injusticia o la arbitrariedad, entonces debemos saber que requerimos un programa político que nos ayude a la interacción de todos los que aquí intervienen. De acuerdo con María Casado, debemos lograr una militancia democrática en términos de conciencia biotecnológica, con el fin de que los acuerdos a los cuales queramos llegar se originen mediante discusiones transparentes y soluciones consensuadas provisionales basadas en el respeto general;[8] sólo así podremos avanzar en la escucha de todos sin perder de vista nuestro punto central: el bienestar de la humanidad.

II

Rodolfo Vásquez señala dos principios fundamentales que pudieran sustentar la autonomía, la igualdad y la dignidad de los hombres ante el Estado en temas de bioética jurídica. Se refiere a un "Principio primario de autonomía personal", de la mano de Carlos S. Nino y Mark Platts,[9] el cual pudiera abrir las puertas para la acción individual, siempre que sus

[8] *Vid.* María Casado, *Las leyes de la bioética,* Barcelona, Gedisa, 2004.

[9] *Vid.* Carlos S. Nino, *Ética y derechos humanos,* Buenos Aires, Atrea, 1989; Mark

consecuencias no dañaran a terceros. Existe un segundo principio, que ha nombrado "Principio primario de dignidad personal", en el que se defiende que no se puede privar a nadie de sus bienes (sean cuales fueren) de modo injustificado ni utilizar a otra persona para obtener satisfacciones personales. De la aclaración de ambos principios surge lo siguiente: hay que obrar libremente con conciencia del otro, donde ninguna acción pueda ser conveniente para uno mismo, en ninguna circunstancia. Esto trae a colación una consecuencia interesante. Si lo que se pretende es una libertad que no se subsuma al Estado, entendido como elemento opresor —aun cuando éste sea invertido hacia una imagen positiva—, entonces habrá que acercarse a la noción de igualdad desde el punto de vista descriptivo antes que normativo; así, lo arriba expuesto sobre el estado de derecho no se sobrepone con lo que ahora afirmamos. Se puede ser libre, hasta que nuestra libertad no ponga en peligro a los demás; este límite real, esta referencia, sólo puede ser brindada por las leyes que rigen la geografía en la que nos encontramos; de ahí la necesidad de conocer tales leyes y saberlas cumplir.

Si la bioética constituye, como según James F. Drane opina, un "estudio sistemático de la conducta moral en las ciencias de la vida",[10] entonces debe extrañarnos que un elemento tan evidente como la vida económica se considere con tan mínima importancia. Respecto de los dos principios que propone Rodolfo Vásquez, este trabajo pretende ser un tanto respetuoso de él, pero se debe aclarar que hace falta un principio fundamental, que llamaré "Principio primario de la conciencia económica", donde el referente esencial apunta hacia las condiciones en las que surge una conciencia de tipo bioético y jurídico-social. Para ello, tomaré como base el trabajo que Jorge Veraza desarrolló en su texto *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad*,[11] donde aclara que no debemos olvidar el elemento del trabajo y las condiciones económicas en nuestras especulaciones teóricas, pues justificarían la violencia y la opresión que la clase alta ejerce sobre las clases bajas.[12] Un trabajo que

Platts, *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, SIDA y sociedad*, México, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

[10] *Vid.* James F. Drane, "Origen y evolución de la bioética en Estados Unidos" [en línea], Chile <http://www.uchile.cl/bioetica/entre/docs/hisbio.htm>.

[11] Jorge Veraza, *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica a la dialéctica amo y esclavo en Hegel*, México, Itaca, 2005.

[12] Podría pensarse rápidamente que estas consecuencias pertenecen sólo al desarrollo del materialismo dialéctico y que, por ello, ya poseen un emblema anticapitalista que no puede mirar hacia el presente real y las nuevas formas de conformación del dinero. Pero aquí no se encuentra sólo Marx filosofando desde las sombras; también es necesario hacer una revisión de la dialéctica hegeliana en su dimensión económico-política para, entonces, percibir sus consecuencias mayoritarias.

pretende una reflexión ética con conciencia global no puede desajustarse de los mecanismos ideológicos que los sistemas de opresión ejercen sobre las minorías. Ello indica que debemos atender como elemento fundamental los procesos capitalistas de acumulación de derechos por parte de las instituciones que brindan servicios de salud. El que los ejercicios de salud de primer nivel se concentren en las instituciones privadas a las cuales sólo acceden las clases altas de nuestros países y que, por adición, tendrían que desplazar la esperanza de una vida mejor de las clases bajas, debe ser elemento lo suficientemente fuerte como para indicar que algo anda mal en nuestros estudios sobre el buen morir y el prenacimiento. No importa qué podamos defender como lo valioso o el por-venir de nuestras existencias; si no reconocemos la influencia de las condiciones en las cuales las personas nacerán ni los mecanismos que podrían subyugarlos para un crecimiento infeliz, entonces seguimos construyendo castillos en el aire.

Poseer conciencia económica como conciencia real constituye también uno de los elementos que deben añadirse a la discusión bioética contemporánea, pues nos encontramos en diferentes lugares con diversas formas de legalidad. No hacerlo irrumpiría en un efecto de *doublebind*: cualquier pensamiento de reconstrucción con pretensiones de despertar en los demás la conciencia de su presente tendría su límite en el momento en el que su modelo de pensamiento se transporta a otra geografía con mayor déficit económico. Lo anterior puede ejemplificarse concretamente. En México, los problemas que suscitan la eutanasia y el aborto no sólo nos parecen cercanos porque se hallen dentro de cierta discusión política que está en *boga*.[13] No son problemas inmóviles desde donde se pueda encontrar una fórmula para adaptarlos a cualquier circunstancia; antes bien, trascienden a todo fenómeno temporal ya que tocan las fibras más profundas de nuestros sustentos culturales y humanos. Son profun-

[13] A partir de la entrada de Felipe Calderón Hinojosa a la presidencia de México, los problemas sobre el aborto surgieron cual hormigas después del ataque a su hormiguero. De repente, todos los partidos políticos, los dirigentes espirituales de diversas órdenes, los sindicatos y demás actores públicos, se vieron obligados a opinar acerca del tema. La cámara de diputados fue invadida por solicitudes de madres que sentían tener derecho a abortar a un "producto" que no deseaban; sin embargo, como debemos esperar, nuestros dirigentes no tuvieron la capacidad de discernir entre los problemas que requieren atención inmediata y los que no, por lo que dejaron que continuaran sin más. Hace falta, pues, la reflexión que una a estas conciencias políticas, culturales, religiosas y económicas hacia un punto de vista común, y que tenga los elementos necesarios para confrontar sus posibles contraataques. Cuando se logre, obligaremos a las zonas directrices de nuestra nación a tomar una conciencia distinta y ver que el problema no está en las soluciones improvisadas, sino en las formas de pensamiento que se distribuyen en la sociedad.

damente nuestros, porque siempre pondrán en tela de juicio lo que entendemos por la existencia, sea cual sea el presente en el que los hayamos formulado. La gente desea entender en qué consiste hacer lo correcto ante un recién nacido con graves malformaciones o ante un pariente viejo agonizante, pues todo el mundo nace y muere, y casi todas la familias padecen algún problema relacionado con uno u otro extremo de la vida. Sin embargo, sin preparación que permita adquirir conciencia de los problemas de cada caso, se podrá llegar con dificultad a una solución de la cual no se arrepientan después. Se trata de ayudar a que las personas conozcan lo jurídicamente permitido para ellas, consecuencias de dar muerte a una persona agonizante, los gastos de mantener a una persona con vida y las implicaciones de ello en quienes aún quedan con vida. Todos estos asuntos parecerían inhumanos, pero si se analizan con más detenimiento mostrarán que están pensados para que las familias no lo pierdan todo cuando ya sea inevitable la muerte del otro. Para que esto sea un horizonte real y materializable, existen como respaldo nuestros avances tecnológicos, en términos medicinales, y nuestras conquistas jurídicas, en términos de legalidad; no obstante, debemos poner en tela de juicio si han sido suficientes y si es posible que nosotros, en un país como el nuestro, podamos allegarnos la tecnología necesaria para asumir la vida del hombre como un fin y no como un proceso.

Nuestros hospitales viven en una cerca social muy clara; existe una diferencia abismal entre los equipos médicos que están al alcance de las distintas clases sociales. Muchas veces se cuenta con un solo equipo para tratamiento de enfermedades como el cáncer, el SIDA o para el transplante de órganos, y con un sinnúmero de pacientes que requieren de tales servicios. En los centros de salud de la clase media, se cuenta con equipo de excelente calidad, pero se desconocen las formas de uso para la mejor explotación de estas tecnologías. Así, se acude a personal especializado para realizar cualquier operación, tanto médica como tecnológica, lo cual acrecienta los gastos y excluye a un grupo de personas, en especial al obrero o al campesino. El presente médico en nuestro país requiere una investigación seria que considere los recursos económicos que se ofrecen, con la finalidad de auscultar en las posibilidades reales para mejorar nuestra vida y salud. ¿Cuántas personas en Latinoamérica pueden solventar un tratamiento tan largo y costoso como el de una enfermedad terminal? Muy pocos. Ello se debe también a la carencia de programas federales, cuya finalidad consista en acercarnos a estas tecnologías, lo que se refleja en la confianza en remedios caseros y en el abuso de la ignorancia. La mayoría de las operaciones efectuadas en el ámbito de la clase baja mexicana han sido solventadas por los programas que la iniciativa privada utiliza como desviación de impuestos. Se acce-

de a un servicio de la comunidad, pero las fibras íntimas continúan en el mismo rubro.

Para adquirir conciencia de las tecnologías bioéticas, hay que llevar la información a todas las clases sociales, con el propósito de que conozcan las posibilidades ofrecidas por el Estado y las que brinda la tecnología, y así saber hasta dónde se está en disposición de dar y prepararse para solventar los gastos necesarios. Estos temas son delicados, pues pronto se incurre en donde la dignidad humana se relaciona con elementos que en ocasiones pasan inadvertidos. La medicina y la tecnología constituyen fenómenos actuales que pueden alargar nuestra vida; para tener acceso a ellos, debemos conocerlos. Pueden ayudar a morir y vivir mejor, pero muchas veces se requiere pagar por ello. Una conciencia económica nos sale al paso y requiere que, a su vez, intervengan con nosotros los economistas de nuestros países. Esto amplía nuestro programa de trabajo, porque hemos sabido, desde hace mucho, que el bienestar social no es de su interés, sino la producción económica y el consumo que a ello subyace. ¿Cómo hacer para que estas reformas puedan efectuarse, tomando como premisa fundamental aquello que mencionábamos desde el principio? ¿Cómo lograr que los elementos disciplinarios que intervienen en problemas de salud general estén al servicio de la humanidad? Sólo podremos descubrir las respuestas cuando el desarrollo de nuestras intervenciones en el imaginario social sea tangible, es decir, cuando haya experiencia en la forma en la que conseguimos interiorizar dentro del colectivo general la necesidad por el respeto a los demás.[14]

Por último, debemos transmitir a la sociedad mexicana y a la sociedad en general los planteamientos que los expertos en este tan complejo tema han podido formular desde perspectivas que hasta hace poco se juraban enfrentadas: desde la teología, la filosofía, el humanismo y la ciencia, debido a que el presente de la bioética exige una interacción multidisciplinaria. Estas disciplinas parecen opuestas, porque no se había

[14] Una de las experiencias que ha influido en esta afirmación es la que Hans Küng muestra a Jürgen Hoeren en *¿Por qué una ética mundial?*, especialmente en el apartado que lleva como nombre "Globalización". La idea central es la destrucción de la imagen negativa de la empresa como premisa esencial. En general, asumimos que la visión de la empresa es la de producir sin más para obtener mayores ganancias y pasar por encima del que sea para lograrlo. Hans Küng nos dice que, al abandonar la visión que afirma que el objetivo de la empresa es la maximización de las ganancias y mostrar la posiblidad de mantener el bienestar de ésta sin obtener pérdidas, es posible materializar un bienestar común en el que los dos bandos se vean fortalecidos por la competencia mundial. Lo que ayudó a esto fue el haberles mostrado que su incapacidad para ver las consecuencias naturales se revertirá prontamente, haciéndoles perder grandes cantidades de dinero, es decir, buscó los medios para hacerlos reflexionar de modo responsable, tomando en cuenta la presencia de los demás.

considerado que, antes de nuestras preferencias espirituales y científicas, tratamos de la raza humana, su entorno y de los seres vivos. Ahora, se trata de unir esfuerzos para escuchar y analizar aportaciones solventadas en el estudio y la práctica diaria. Así, estos problemas nos muestran de un solo golpe lo lejos de saber en realidad para qué existimos, cuándo comenzamos a vivir, cuándo somos verdaderamente nosotros y cómo nos gustaría terminar.

Es momento de reflexionar acerca de los análisis que involucran a la bioética, los cuales no pueden perderse en los laberintos de la especulación erudita o estética. Su plataforma de trabajo son la normatividad y la jurisprudencia; además, requieren encontrarse a la par de los avances biotecnológicos; por ello, colocan a la filosofía, la teología, la ciencia, la política y demás actores sociales de cara a un trabajo que con facilidad se compara con lo logrado a diario en los tribunales: decidir pronto y tener argumentos fundamentados para saber hacia dónde nos dirigimos y conocer las consecuencias de nuestros actos. Aquí, es necesario llegar a soluciones concretas resultado de una serie de argumentos palpables y de circunstancias asequibles para que las resoluciones sean lo más apegadas a las leyes y a la razón. Los problemas bioéticos deben ser atendidos sin olvidar el presente ético, jurídico y económico en el que se desarrolla la contienda; enfrentar acontecimientos reales y concretos con la solvencia necesaria para llegar a lo más conveniente para todos, incluidos quienes están por venir y quienes están por irse. Sus problemas no son universales ni atemporales; en estas duras circunstancias, por lo general, no hay tiempo suficiente para abstraerse de los requerimientos inmediatos, por lo que es imperativo "saber" actuar pronto. La complejidad de una circunstancia de este tenor —sea sobre el aborto o la eutanasia— pone en tela de juicio las leyes que se perfilaban vigentes en una sociedad específica. Es necesario tener un problema de éstos a la mano para saber que difícilmente las leyes pueden comprender e incluir *todos* los casos posibles que la compleja telaraña humana tiene. Sin embargo, con esas leyes interactuamos y con ellas debemos intentar darle su lugar a la vida que está en cuestión; por tales razones, la empresa a la cual nos enfrentamos es ardua en extremo. La importancia de estos problemas, tomados con seriedad, radica en mostrarnos la necesidad de prepararse para enfrentar alguno de estos casos. Nadie se halla exento de ellos. Seamos nosotros o alguien cercano quienes estemos esperando morir, podemos preparar a quienes nos acompañan para que, en un momento dado —a la orilla de nuestra muerte, en el caso de la eutanasia—, cuando ya no podamos decidir o tener conciencia para tomar un camino sobre nuestra existencia, ellos lo realicen por nosotros y así podamos tener un final que no sea denigrante o tan doloroso. Es de humanos evitar el dolor a toda

costa; no obstante, es imposible fingir que el dolor no existe en nuestro mundo, por lo que hay que persistir en mejorar las condiciones de vida y muerte de todos. En realidad, en estos temas oscila nuestra vida. En estos problemas se entremezclan fundamentos teológicos y metafísicos —los cuales afirman que sólo a Dios corresponde dar vida o muerte a las criaturas—, prácticas políticas —pues siempre estamos en un estado de derecho con leyes y obligaciones específicas—, además de la intervención de la ciencia médica —en ella se expresan las nuevas tecnologías que también han influido fuertemente para la reconstrucción de nuestra moral—; pero tales problemas se escapan de estos ámbitos, pues los exceden, por lo que habrá que hacerlos interactuar con responsabilidad.

El concepto de vida, siempre en movimiento, aquí es un tema que hasta hace pocos siglos fue territorio exclusivo de la teología y la filosofía; se creía que para abordarlo se necesitaba esclarecer lo que es una persona. Después de la modernización del sujeto —del siglo XVII al XIX—, se aceptó "naturalmente" a los médicos como las personas idóneas para decidir sobre estos asuntos, debido a que podían curar o no a los "enfermos". Pero ante la intervención de los problemas jurídicos que acarrea —¿quién se siente con derecho para dar muerte a una persona próxima a vivir o para dar fin a la que aún se le resiste el cuerpo?—, ninguno de tales fenómenos puede esperar por una fundamentación metafísica u ontológica. No es posible avanzar con muletas en estos problemas, tenemos que ir a la velocidad requerida por la ciencia y la tecnología moderna. Para ello, se cuenta con el apoyo de quienes han dedicado gran parte de su vida a la investigación de estos asuntos.

Los estudios sobre las condiciones sociales, educativas y comunicacionales llaman la atención al respecto. Muchos nacen para morir en la miseria y parece que esas razones pueden ser menospreciadas o pasadas por alto cuando hablamos del aborto. Cuando se colocan sobre la mesa los problemas que traería consigo el tener un hijo en condiciones indecibles, ¿nuestras perspectivas cambian respecto de la vida? ¿Es justo vivir en la miseria, en medio de una falta constante y con hambre? ¿A eso lo llamamos vida? Muchas preguntas surgirán a partir de estas reflexiones; sólo algunas podrán ser contestadas, pero conviene tener un bagaje más amplio que aquel con el que contamos para enfrentar la terrible realidad donde no sólo se mezclan ciertos tipos de personas, sino muchísimos tipos de vidas y de posibilidades de crecimiento personal.

¿Quién se encuentra preparado para decidir sobre la vida de los demás? Esto nos debe resonar cual si fuere un rayo. Nacimiento y muerte se mezclan en la pregunta, de tal manera que cualquier respuesta nos podría cegar —estamos en el mundo y porque *vivimos*, la *muerte* se nos hace tan cercana—. ¿Son las leyes el límite de las arbitrariedades genéticas? ¿Y quién

podría asegurar que las leyes de las que disponemos son las idóneas para solventar las vidas que van y vienen de la existencia? Debemos saber por qué no aceptamos juicios desvinculados de cualquier contacto humano, pues resulta muy fácil pensar que las cosas pueden mejorar y que en la vida se puede sonreír cada vez que estamos sentados en nuestras butacas y protegidos por la mediocridad. En realidad, éste constituye un problema serio, y nos incumbe a todos, aun a quien no se ha percatado de que, para vivir, alguien hubo de aceptar traerlo al mundo.

INFANTICIDIO EN LA SALA DE CUNA

Sergio Cecchetto*

El problema

Las palabras técnicas que forman el repertorio lingüístico de una disciplina gozan de una particularidad: poseen una definición rigurosa. Sin embargo, este hecho no nos protege contra el uso de los vocablos en un sentido distinto y aun contrario al establecido por consenso mayoritario dentro de una comunidad científica. Una nueva consideración de las palabras no debiera predisponernos mal, pero ocurre que tras cambios aparentemente nimios se esconden valoraciones divergentes de las originales. De esta manera, entonces, la embriología, la ginecología, la obstetricia, la neonatología y los estudios sobre terminalidad se han plagado de neologismos peligrosos. Así, la concepción se ha convertido en un sinónimo de "anidación", el aborto en "regulación menstrual", la interrupción del embarazo en un "adelantamiento del parto" y el feto en un "pre-embrión".[1] Continuando con esta línea de pensamiento, escuchamos hablar de "muertes dulces" o "dignas" en lugar de eutanasia y las fórmulas "selección infantil" o "desatención terapéutica selectiva" reemplazan en nuestros hospitales al lato infanticidio.

Expresiones de este último tipo suelen aplicarse con frecuencia a los niños nacidos con peso deficiente extremo, defectos congénitos u otros

* Universidad Nacional de Mar del Plata y Universidad Lanús, Argentina.

[1] E. Pesqueira, "Comienzo de la vida humana y falacias terminológicas", en *Cuadernos de Bioética*, 1, 3, 1990, pp. 49-53.

desórdenes genéticos. Según el cuerpo médico, estos pequeños no alcanzan en muchas ocasiones una categoría humana propiamente dicha, pues la vida que les espera está plagada de sufrimientos y complicaciones. Este estatuto ontológico infrahumano permite que la aceleración activa de su muerte resulte una salida elegante, avalada con benévola tolerancia por parte de la sociedad y alentada por los padres de la criatura. Para evitar presiones legales y tentando esquivar la repulsa que pudiera despertar el infanticidio en algunos miembros de la sociedad, los profesionales acuden a esta práctica, pero no suelen hablar de ella en público.[2]

En efecto, no resulta fácil en algunas circunstancias distinguir al infanticidio de la muerte natural; por ejemplo, cuando una familia permite que su bebé muera por infección o diarrea sin proporcionarle cuidados médicos. Privar a los niños de tratamiento específico es una práctica que ha existido siempre y se ha ejercido sobre todo con los pequeños defectuosos. John A. Robertson anotó que no fue sino en época muy reciente cuando la profesión médica admitió en forma abierta la "conveniencia" de tal actitud.[3] Es probable que reiterar esta práctica ancestral haya permitido establecer un matiz diferencial y sutil entre la muerte de un ser humano racional y autoconsciente y la muerte de un neonato. Esta diferencia se apoya en una distinción previa entre adultos y niños recién nacidos, equivalente a la diferenciación legal entre sujetos capaces de hecho y sujetos incapaces absolutos de hecho. Así, mientras los adultos, en plena posesión de sus atributos personales, reclaman con insistencia por cualquiera de sus intereses concretos en situación de ser afectados por la llegada de un niño deficiente, los pequeños —prontos a ser eliminados— sólo pueden articular en forma indirecta sus necesidades proyectadas sobre la vida y la justicia.

El infanticidio en la historia

La variedad de medios para llevar a cabo la supresión de criaturas, recién nacidas en algunos casos y ya mayores en otros, conforma un abanico que parte del abandono a la intemperie y la estrangulación y pasa por la intoxicación, el ahogamiento y la inanición. Múltiples han sido también los motivos que las diversas culturas alegaron para justificar moralmente ese acto y, aunque algunas fuentes históricas resultan poco fiables, varios de sus argumentos han ganado cierta celebridad.

[2] Los códigos penales noruego, holandés, belga, mexicano y uruguayo norman la eutanasia y el infanticidio y disuelven su carácter delictivo, a diferencia de otras legislaciones en el mundo.

[3] John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis", en *Stanford Law Review*, 27, 2, 1975, p. 213.

La *polis* espartana en su época de apogeo sacrificaba a los niños malformados, y tal conducta fue avalada, por ejemplo, por el filósofo Aristóteles.[4] Su maestro Platón, al diseñar su república ideal, abogó también por el establecimiento de una disciplina y una jurisprudencia destinadas a proteger a los ciudadanos sanos de cuerpo y espíritu, mientras que propuso dejar morir a todos aquellos individuos con anomalías físicas o limitaciones intelectuales.[5] Por su parte, los árabes ejercieron desde la antigüedad el control demográfico orientado en dos direcciones: por un lado, pautaron la fecundidad y, por otro, practicaron el infanticidio. Fue Mahoma, el profeta musulmán, quien abominó esa práctica y autorizó la poligamia para controlar el exceso de población femenina. Más conocidas son para nosotros las costumbres de la antigua Roma, su *Lex Pompeia Parricidiis*, el poder paterno ilimitado sobre los hijos (*patria potestas*, derogada en el año 135 d.C.) y la licitud infanticida sobre los hijos no deseados (derogada en el año 374 d.C.). Además, tenemos noticias del derecho judío —su Código Farisaico especialmente—, de las Tablas de la Ley y de aquella mención metafórica del profeta Ezequiel que nos permite inferir una cierta familiaridad del pueblo hebreo con la eliminación de criaturas.[6]

Hacer una historia completa del infanticidio[7] nos obligaría a visitar culturas harto distintas: Japón, India y China, donde la planificación familiar amañada por el Estado exige acabar con la superabundancia de mujeres;[8] Australia, Nueva Zelanda, otras islas de los mares del sur y el Polo Norte, donde se limitó el número de nacimientos exitosos para que guardaran relación con los medios de subsistencia; a la tribu Swahili del África que castigó la ilegitimidad y la enfermedad; a los nativos de Madagascar que eliminaron a todas las criaturas nacidas en días desafortunados; a la sociedad inglesa de los siglos XVIII y XIX donde se institucionalizaron prácticas eutanásicas activas por envenenamiento, hospitalización y negligencia, haciendo además de la insania materna temporaria una coartada perfecta para operar de manera discrecional con los neonatos.[9] Aun así, faltaría el repaso de situaciones especiales en las que la voluntad

[4] Aristóteles, *Política*, 7.16, 1334b-1336a.

[5] Platón, *República*, 5.16 460a.

[6] Yahvé, refiriéndose a Jerusalén y a su ingratitud, señala que la ciudad, al igual que un niño, con horror fue tirada al campo el día en que nació. *Vid. Ez.* 16, 1-6.

[7] Tal es el magno intento de Marie W. Piers, *Infanticide. Past and Present*, Nueva York, Norton, 1978.

[8] *Vid.* Edward A. Westermarck, "The Killing of Parents, Sick Persons, Children Feticide", en *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londres, MacMillan, 1906-1908, vol. I, cap. 17.

[9] *Cfr.* William A. Silverman, "Mismatched Attitudes about Neonatal Death", en Tomas Silver, *Ethical Issues in the Treatment of Children and Adolescents*, Nueva Jersey, Slack, 1983, pp. 19-29.

de evitar perjuicios patrimoniales en una familia, acabar con el tormento de un pequeño o cumplir con exigencias rituales[10] brindan un estatuto de excepción que permite destruir una vida recién iniciada.

Sin embargo, cualquier historia que emprendiéramos no podría hacer a un lado el papel decisivo que desempeñó en estos asuntos el cristianismo. Su gravitación sobre la moralidad y las leyes fue creciendo en la medida en que se consolidaba como religión predominante en distintos países occidentales. Los argumentos principales aportados por los tratadistas cristianos a este debate fueron, sin duda, de naturaleza teológica, aunque no por ello exentos de polisemia y conflictividad. Ocurre que, en última instancia, esos postulados se apoyaban en criterios filosóficos previos, no necesariamente compartidos por todos los estudiosos.[11] Por eso, algunos afirmaron con convicción que el hombre era una criatura de Dios —hecha a su imagen y semejanza— y su vida, un don divino e inviolable. Asimismo, postularon la existencia de una solidaridad espiritual entre los miembros de la especie, en razón de la importancia que el plan celestial les concedía. Otros, en cambio, apelaron a la inmortalidad del alma y a la condena eterna que aguardaba a los niños fallecidos sin bautizar para disuadir a los padres poco cariñosos.

Se hace difícil creer que estos puntos de vista morales hayan podido por sí mismos modificar el modo imperante de considerar las prácticas infanticidas. Michael Tooley sugiere, con un poco de malicia, que los cambios de apreciación se vieron "reforzados" por necesidades propias de los estados, ya que urgía contar con varones jóvenes para enrolarlos en el ejército.[12] En cualquier caso, resulta interesante que la eliminación sistemática de niños recién nacidos comience a estimarse popularmente como un crimen punible bien entrado el siglo XIX, cuando ya no se necesitaba recurrir a ella para limitar la población.[13]

El cambio en las valoraciones sociales al que hemos hecho referencia, la justicia —cuyas modificaciones le fueron a la zaga— y la estabilización de las situaciones económicas han tornado infrecuente al infanticidio, al menos en sus formas más alevosas. Con todo, persiste en algunas sociedades —de modo ilegal en la mayoría de los casos— a despecho de las denuncias eclesiales y de las penalidades con que amenaza el derecho.

---

[10] *Is.* 57, 5 y *Corán*, Surah 15, 68-69.

[11] *Cfr.* Michael Tooley, "Infanticide: A Philosophical Perspective", en Warren T. Reich [ed.], *Encyclopaedia of Bioethics*, Nueva York, MacMillan, 1982, pp. 742-751; y *Abortion and Infanticide*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

[12] *Idem.*

[13] Idéntica sorpresa expresan William L. Langer, "Infanticide: A Historical Survey", en *History of Childhood Quarterly–The Journal of Psychohistory*, 1, 1974, pp. 353-365; y T. McKeown, *The Modern Rise of Population*, Londres, Arnold, 1976.

Nuestra época representa un ejemplo paradigmático a este respecto, pues en especial, en las modernas instituciones hospitalarias de alta complejidad, la eliminación de niños recién nacidos pervive en forma enmascarada.[14] Muchos equipos médicos juegan a ser dioses y apresuran la definición de situaciones donde se le augura al pequeño una sobrevida sin calidad. Y también los padres de las criaturas, en algunas oportunidades, solicitan al personal su intervención piadosa para acortar la vida de los neonatos, tentando evitar prácticas distanásicas que prolonguen en forma innecesaria los sufrimientos del paciente, ya sin esperanza alguna de recuperación.

Infanticidios lícitos en la sala de cuna

Las posiciones proeutanásicas en la sala de cuna adquieren diversas modalidades. El argumento central que las unifica se basa en la pobre calidad de vida futura que le aguarda al neonato y el sufrimiento que se abatirá como consecuencia sobre su círculo familiar. Aunque se atiende a la prohibición legal de matar directa e intencionalmente a los pequeños (de acuerdo con la legislación vigente en cada país), los teóricos de esta posición no encuentran un núcleo moral subyacente que sirva para distinguir el hecho de matar del de dejar morir. En estas posturas se han involucrado médicos (Anthony Shaw, John Lorber, Raymond Duff, A. G. M. Campbell, entre otros) y un buen número de eticistas (Mary Ann Warren, Joseph Fletcher, Jonathan Glover, Peter Singer y Michael Tooley, entre otros). En algunas oportunidades, la justificación del infanticidio sobreviene como una extensión de la justificación del aborto.

Un profesor de filosofía de la Universidad de Victoria, Australia, Eike-Henner Kluge, sugirió que son los padres —y no el equipo médico— quienes deben decidir qué es más conveniente para sus niños pequeños, porque si éstos han nacido con una actividad cerebral normal son personas y, entonces, corresponde que sus intereses sean defendidos por sus representantes más legítimos. Pero en caso de que el producto de la gestación muestre evidentes signos de incapacidad, la situación se modifica: el más mínimo rechazo paterno a los tratamientos médicos resulta válido para intervenir en salvaguarda de la calidad de vida del grupo

[14] Rasa Gustaitis y Ernle Young, *A Time to Be Born, A Time to Die: Conflicts and Ethics in a Intensive Care Nursery*, Nueva York, Addison Wesley, 1986; Richard MacMillan, H. Tristam Engelhardt y S. F. Spicker [eds.], *Euthanasia and the Newborn: Conflicts Regarding Saving Lives*, Boston, Reidel, 1987; Sergio Cecchetto, *Dilemas bioéticos en medicina perinatal: imperativos tecnológicos e improvisación moral*, Buenos Aires, Corregidor, 1999; entre otros.

adulto. Las terapéuticas no se inician o bien se suspenden; tampoco se ingresa a la criatura en la Unidad de Cuidados Neonatales: la preocupación ética se centrará sobre la mejor manera de apegarse a una muerte intencional. Kluge y su colaborador, Joseph E. Magnet, entienden que los neonatos con discapacidades severas subrogan su suicidio en favor del equipo médico, con lo cual la eutanasia radical se vuelve "no solamente permisible, sino también obligatoria". Como opción a la práctica frecuente en las unidades neonatales de dejar morir a los pequeños por deshidratación o desnutrición, estos estudiosos proponen una vía alternativa: administrar fármacos con suma rapidez para que el tránsito hacia la muerte resulte breve e indoloro.[15]

Su compatriota Peter Singer, el eticista de la Monash University de Australia, ha emitido también algunos comentarios polémicos al respecto. Considera que salvar vidas condenadas a la miseria somática y funcional permanentes no significa logro alguno para la medicina actual. Cree, además, que no puede aceptarse moralmente la inviolabilidad de la vida humana, cuando los argumentos esgrimidos en su favor se apoyan de modo exclusivo en la pertenencia de un individuo a una especie determinada, definida en términos biológicos. Tales consideraciones, plausibles a simple vista, se desmoronan cuando Singer pretende extraer de ellas una licencia humanitaria que permitiría acabar de manera directa con la vida de bebés enfermos, una vez que el equipo médico tomó la decisión de no iniciar tratamientos curativos.[16]

En un trabajo escrito en colaboración con Helga Kuhse, Singer se anima a llevar todavía más lejos su opinión: puntualiza que un chico anormal no tiene valor intrínseco y, por lo tanto, carece de sentido permitirle sobrevivir, puesto que podrá ser reemplazado después por un niño normal en un nuevo embarazo. Pero, además, extiende su razonamiento hasta hacerlo valer para los niños recién nacidos en perfecto estado de salud: si un pequeño, más allá de la capacidad funcional o intelectual que posea, no es deseado, aceptado y querido por su familia, es lícito matarlo, pues así se le ahorra una vida de rechazos y desamor. El límite imaginado para tal impulso se establece a los veintiocho días después de producido el nacimiento; hasta ese momento, el niño pertenece al cuer-

[15] Joseph E. Magnet y Eike-Henner Kluge, *Whitholding Treatment from Defective Newborn Children*, Cowansville-Quebec, Brown Legal, 1985, en especial caps. 3, 4 y 5. Antecedentes de idéntica postura pueden rastrearse en su libro *The Practice of Death*, New Haven, Yale University Press, 1975.

[16] Peter Singer, "¿Inviolabilidad de la vida o calidad de vida?", en *Pediatrics* (edición española), 16, 1, 1983, pp. 1-2. De la misma opinión es R. Brandt, "Defective Newborns and the Morality of Termination", en M. Kohl, *Infanticide and the Value of Life*, Buffalo, Prometheus, 1978, pp. 67-79.

po médico y cualquier decisión vital pasará por sus manos. No obstante, es probable que, tratándose de un neonato saludable, sus cuidadores se nieguen a eliminarlo y hagan intervenir a las cortes para ofrecerle una oportunidad vital.[17]

Asimismo, Joseph Fletcher, con mayor solvencia y profundidad que los autores abordados anteriormente, se acercó a las posiciones que estudiamos. Al concluir su escrito sobre ética y eutanasia anotó que, a su parecer, no cualquier medio podía ser justificado por cualquier fin; pero, cuando se trataba de evitar la miseria y la deshumanización de un niño recién nacido en situación extrema, la apelación a una "ética de la calidad de vida" legitimaba los procederes eutanásicos —activos o pasivos, poco cuenta aquí esta sutileza—.[18] Para este teólogo utilitarista, la muerte puede tornarse un objeto deseable en ciertas circunstancias y su advenimiento, representar, por tanto, un bien altísimo o un beneficio proporcionado. Entonces, eliminar a un ser humano resulta bueno, siempre que las consecuencias deseables de este acto estén por encima de cualquier disvalor derivado de la acción homicida, de acuerdo con análisis de costo/beneficio.

Cabe insistir en que el juicio que conduce al cuerpo médico a decidir la eliminación o la conservación de un neonato no debe basarse en un criterio biológico,[19] sino en un conjunto de estándares mínimos y de estándares óptimos. Si el niño no es capaz de cumplir con una parte sustancial de las exigencias mínimas que Fletcher impone (por ejemplo, un coeficiente intelectual por encima de 40), debe verse a la criatura no ya como una persona, sino como un objeto subpersonal.[20] De ese modo, su exterminio no ofende la moral e incluso podría postularse que la renuencia médica a terminar con su existencia misérrima coloca a las instituciones sanitarias en un terreno moralmente erróneo. En consecuencia, la eutanasia directa, activa e involuntaria, ha de privilegiarse como vía regia asistencial en aquellos casos neonatales donde es imposible garantizar los resultados que se derivarían de mantener con vida a un pequeño con serios daños.

[17] Helga Kuhse y Peter Singer, *Should the Baby Live?. The Problem of Handicapped Infants*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pp. 141-161.

[18] Joseph Fletcher, "Ethics and Euthanasia", en *American Journal of Nursing*, 73, 1973, pp. 670-675.

[19] J. Fletcher, "The Right to Die: A Theologican Comment", en *Atlantic Monthly*, abril, 1968, pp. 62-64; y también, *Responsabilidad moral*, Barcelona, Ariel, 1973.

[20] J. Fletcher, "Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man", en *Hastings Center Report*, 2, 5, 1972, pp. 1-4; "Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures", en *Hastings Center Report*, 4, 6, 1974, pp. 4-7, y *Humanhood*, Buffalo, Prometheus, 1979.

El cálculo utilitario de Fletcher alcanza para identificar grupos de individuos con el propósito de ser conservados o eliminados, según se muestren en esa oportunidad las necesidades sociales de los individuos involucrados o del recién nacido en cuestión. Sin embargo, esa valoración extrínseca de la vida humana lleva a que los intereses legítimos del bebé y las obligaciones morales que los demás contraen con él queden en segundo plano, saliendo a la luz apenas la libertad y los derechos que el mundo adulto se autoatribuye. No queda demostrado en este planteo que el interés y el mayor bienestar de los padres de la criatura o de la sociedad sean las variables apropiadas y relevantes para que el equipo de salud acabe con la vida de un neonato y desatienda por completo cualquiera de sus reclamos.

Una crítica al infanticidio hospitalario

No es ocioso preguntar por qué la práctica del infanticidio en el medio hospitalario moderno puede considerarse errónea desde un punto de vista ético. El análisis de este asunto abarca distintos rubros importantes sobre los que se hace necesario argumentar de manera convincente desde el punto de vista filosófico y científico, haciendo a un lado por un momento posiciones teológicas y aspectos legales que entorpecerían nuestra percepción valorativa.

El primer punto a explicitar se refiere a la existencia de intereses legítimos de los recién nacidos, que fuerzan a los adultos a contraer obligaciones morales respecto de ellos. Tal como hemos dicho, no hay acuerdo sobre este asunto, en especial cuando se estudian las etapas iniciales del desarrollo humano. Para algunos autores, los niños no poseen estatuto moral en absoluto mientras que para otros sí, aunque su categoría es claramente inferior a la de los adultos. Otro grupo de teóricos se inclina por concederle a los pequeños todo el respeto ético desde el momento mismo de la concepción, mientras que son varios los expertos que suscriben las nociones de potencia y de latencia para poder reconocer al neonato intereses propios.[21] Se advierte con facilidad que si el recién nacido posee ciertas propiedades empíricas, teológicas o metafísicas que lo convierten en persona (ya sea en acto, en latencia o en potencia) su destrucción es equivocada y condenable; por el contrario, si el recién nacido carece de estatura moral, su eliminación es permisible y aun deseable. Estas soluciones al problema ilustran la desafortunada tendencia

[21] Hemos estudiado este aspecto en Sergio Cecchetto, "La vida personal en los infantes", en *Quirón,* 24, 4, 1994, pp. 52-55.

general a elegir los extremos argumentativos y explican las encendidas polémicas de todo o nada. "¡No ofrezcamos ningún tratamiento!", dirán unos. "¡Salvemos su vida a toda costa!", propondrán los otros. En estos casos, se olvida que no existe una fuerza irresistible que exija el sacrificio colectivo en favor de un pequeño dañado de manera severa ni tampoco una exigencia que licencie a los profesionales de la medicina de hacer lo técnicamente razonable por una criatura enferma.

El filósofo texano Thomas Murray encontró una buena salida para desembarazarse de estas disputas interminables.[22] Prefirió dejar a un lado las atribuciones de personalidad a los pequeños e hizo hincapié en su consideración como pacientes. Cualquier niño se transforma en paciente cuando su bienestar pasa a ser preocupación primordial del equipo médico. Así, si esa relación de dependencia asimétrica se establece, dos obligaciones de tipo moral se dibujan en el horizonte exigiendo ser respetadas. La primera es de corte negativo: se deben evitar daños al paciente; y la segunda, de carácter positivo: se le debe prestar auxilio. Si se considera al recién nacido como paciente —y no ya como persona—, brindar atención médica, curativa o paliativa, deviene, entonces, un imperativo inexcusable, en especial en situaciones críticas y de urgencia. Por contraposición, el infanticidio lesionaría la obligación profesional negativa de no dañar —puesto que limita la vida del neonato— y la obligación positiva de prestar auxilio, ya que nada hace por evitar un deceso prematuro o por permitirle alcanzar al paciente una relativa plenitud. En tal sentido, puede hablarse de la eutanasia infantil en términos de práctica aparentemente médica que, al efectivizarse, inaugura un tratamiento desigualitario y coloca al recién nacido en manifiesta situación de indignidad.

El segundo aspecto a dilucidar es si la viabilidad del neonato permite la modificación de las obligaciones antes señaladas. Baste consignar por el momento que la noción de viabilidad es un tanto escurridiza y que reconstruye sus márgenes en la medida en que las ciencias médicas amplían su capacidad operatoria. Esta propiedad de reformulación que la viabilidad exhibe permite sospechar la independencia que los principios morales mantienen respecto de ella. Cuando en sesudas discusiones médicas se intenta predecir el futuro de un niño dañado de forma irreversible, todos los argumentos giran alrededor de asuntos de índole técnica. El hecho de que se presuma que el recién nacido acabe muriendo en breve no altera los deberes consignados en los códigos de actuación profesional; pero aún más importante, tampoco los factores éticos disvaliosos implicados en la situación —discriminación, abandono, maltrato,

[22] Thomas H. Murray, "Obligaciones morales hacia el neonato: el feto como paciente", en *Clínicas de Perinatología de Norteamérica*, 2, 1987, pp. 137-152.

irresponsabilidad, negligencia, desatención—. Esto implica que no es la viabilidad la que otorga al paciente estatuto moral ni de paciente; en consecuencia, no es ella la que modela a su antojo las obligaciones que los profesionales y la sociedad contraen con el enfermo.

La tercera cuestión implicada en nuestra demanda inicial inaugura el gran capítulo de las consecuencias indeseables que se derivarían de aceptar el infanticidio como práctica médica corriente. Algunos piensan que cualquier legislación tolerante a este respecto, por muy restrictiva que pretenda ser en un principio, acabará por desbordar su límite autoimpuesto y se proyectará sobre nuevos grupos de personas: ancianos, dementes, pacientes sin familia, moribundos de toda laya, recién nacidos poco viables, etcétera. El ya citado Peter Singer observó, en contra del "argumento de la pendiente resbaladiza", que en todas las culturas donde se autorizó la supresión de personas se respetaron de manera fiel las categorías de sujetos que podían ser eliminados y aquellos que no. A pesar de ello, esta afirmación es mendaz por cuanto el régimen nacional socialista alemán no procedió de este modo en la década de 1940, ni el gobierno holandés se limitó a matar a las personas que reclamaban en forma voluntaria para sí la eutanasia en las décadas de 1990 y 2000.

Se comprende con rapidez la razón por la cual muchos juzgan imprevisible el resultado de otorgar un poder especial sobre la vida ajena a un grupo social específico. Si a esto se suma que el grupo elegido para llevar adelante esta tarea es justo el cuerpo médico, es de prever un recelo al parto hospitalario, una desconfianza pertinaz hacia tal equipo profesional, un creciente temor al abandono y a ser objeto de daño deliberado, la aparición de declaraciones legales sobre la voluntad de vivir y de ser tratado terapéuticamente, multitud de conflictos legales y aun solicitudes eutanásicas a modo de suicidio/asesinato asistencial calificado.

Por último, los más recatados señalan la posibilidad de que el infanticidio mine los sentimientos paternos, los debilite y condicione hasta en tanto no se tenga la seguridad de que el recién nacido es perfectamente normal.

Una mirada consecuencial o teleológica no puede soslayar la brutalización que provocaría dentro de la práctica médica una legislación permisiva y una moral tolerante. Tales efectos se manifestarían en dos sentidos: por un lado, se augura una degradación ética y, por otro, un empobrecimiento científico.[23] ¿Qué se debe entender por degradación ética? Pues que la despenalización de la eutanasia infantil significará, en principio,

[23] Gonzalo Herranz, "Eutanasia o medicina", en *Cuadernos de Bioética*, España, 1, 4, 1990, pp. 21-24.

convertir el asesinato indoloro en una forma excepcional de tratar ciertas afecciones severas, pero de manera rápida acabará por aceptársele como una alternativa terapéutica válida que ahorra mucho dinero, tiempo y esfuerzo. El médico —y las demás profesiones sanitarias más tarde— ha caracterizado su ejercicio en torno de virtudes específicas como la compasión, la comprensión, la prevención del sufrimiento y la no discriminación de los pacientes. Aceptado el infanticidio como práctica terapéutica corriente, estas virtudes se volverán contra ellos mismos, porque no podrán retacear la aplicación del procedimiento cada vez que se les solicite ni demorarla en aquellos pacientes cuya vida se halla más degradada o es más gravosa. ¿Y qué se debe entender por empobrecimiento científico? Pues que la vocación científica de la biomedicina se contrapone a la salida fácil que la eutanasia infantil propone: una actitud intelectualmente perezosa, un desinterés por la historia clínica y los signos constitutivos del juicio diagnóstico. Siempre resultaría más sencillo terminar con el sufrimiento de un paciente matándolo, que investigar la etiopatogenia del dolor, optimizar el manejo de los síntomas desagradables y montar un buen soporte psicosocial para el muriente y su grupo familiar.

Los motivos señalados permiten, según nuestra opinión, rechazar la práctica de la eutanasia infantil, so pena de convertir la neonatología en una especialidad propia de éforos espartanos. Un juego de esta naturaleza en la sala de cuna no se limita sólo a modificar el rostro actual de la biomedicina o a extender su campo de acción —como bien anticipa Herranz—, sino que atenta de modo directo contra la supervivencia del saber médico y aboga de manera abierta por su sustitución.

ANÁLISIS ÉTICO-CRÍTICO DE ALGUNOS ARGUMENTOS EN MATERIA BIOÉTICA

Jesús Antonio Serrano Sánchez*

Suelo rehuir las discusiones de temas bioéticos. La principal razón es la imposibilidad de llegar a un acuerdo; también, la imposibilidad de aceptar por completo aun aquellas posiciones que se asemejan a la mía. Este artículo busca ir al fondo, tematizando por qué los debates sobre bioética adquieren las características que hoy vemos en América Latina. ¿Por qué los debates en bioética son inconclusos? ¿Por qué son inaceptables para todas las personas involucradas?[1]

Si de "debates" hablamos, ¿existe, en realidad, un debate? ¿Hay una discusión de argumentos con miras a obtener una conclusión comprehensiva? ¿Existe disposición receptiva a los razonamientos ajenos? Con dificultad podríamos reconocer como debate el tipo de interacción que atestiguamos en temas como la eutanasia, el aborto o las uniones homosexuales, cuestiones que suscitan las más vivas reacciones respaldadas no en argumentos, sino en posiciones facciosas, prejuicios y descalificaciones. El tipo de argumento predominante en estas discusiones es la falacia. Las falacias que se emplean son de varios tipos: ya sean *ad hominem*, *ad baculum*, de causa falsa, *post hoc ergo propter hoc, ad conse-*

* Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

[1] Mayor información, documentación y debate pueden encontrarse en www.eticahoy.com y foro.eticahoy.com. Quiero agradecer las aportaciones a este artículo de Ricardo Rivas García y de Héctor Rogel.

quentiam, de prejuicio cognitivo, *petitio principii, ad populum* o al sentimiento, etcétera. De ellas hablaremos más adelante.

Los debates sobre bioética se explican por el choque provocado por concepciones emergentes sobre la vida y la individualidad, que contradicen valores inculcados durante largo tiempo, componentes de la cultura y la educación occidental, conceptos evidentes, incontrovertibles y naturales que ahora son considerados incorrectos, obsoletos y sujetos a revisión. Existe un proceso de inversión axiológica que verifica el postulado nietzscheano de "transmutación de los valores", tema que espero tratar en un futuro. En América Latina, el choque es intenso por tratarse de sociedades más conservadoras en las que se observa un prestigio importante para la Iglesia, además de que buena parte de la población que vive en las zonas rurales y desempeña actividades económicas tradicionales y primarias tiene un menor acceso a la educación, en comparación con sociedades "avanzadas".[2]

En realidad, la imposibilidad del diálogo en materia bioética no se debe a la imposibilidad de derivar conclusiones de la exposición de argumentos, sino a la asunción dogmática y *a priori* de una posición por cualquiera de las partes que no admite controversias —desde marcos valorativos cerrados—, o bien a la imposibilidad de derivar conclusiones, porque se está en un paradigma para el cual son inconmensurables las razones de cualquier otro.

Establezcamos a qué tipo de problemas nos referiremos aquí con la noción de bioética. Se trata de consideraciones sobre la eticidad o moralidad, con base en los valores de la vida, cuyo objeto consiste en prácticas que afectan con seriedad la vida de las personas —ya sea mediante tratamientos terapéuticos que se relacionan con cualquier enfermedad o padecimiento, o los que pretenden una alteración voluntaria de alguna cualidad física de la persona—, el nacimiento —como el control natal, el aborto—, la vida adulta —como las relaciones y vivencia de la sexualidad— y las que comprometen el término de la vida —eutanasia y suicidio—.

Cada uno de estos temas despierta una controversia, ya que involucran géneros de principios éticos válidos, pero que pertenecen a distintos

[2] Es llamativa la introducción en el discurso de este concepto eminentemente colonialista, mediante el cual se divide el mundo en centro y periferia, o sociedad avanzada y subdesarrollada, no por motivos económicos, sino por una clara orientación moral, que impone la convergencia hacia aquellos valores predominantes en otras sociedades. Si, por una parte, se apunta esta alienación moral, por otra resulta evidente la teleología de la historia en la que se sustenta. En contradicción con los postulados que hablan de la era de la libertad y que señalan la libertad como un valor absoluto, se nos presenta la idea de un destino final de la historia al que debemos dirigirnos de manera necesaria, apuntado por sociedades más avanzadas que sirven de guías a las atrasadas en el camino hacia su destino.

ámbitos o criterios de valoración. La sobrevivencia, la autonomía, vida y bienestar, salud, reproducción y libertad, respeto y consideración, etcétera, son todos principios rectores de la ética personal y están comprendidos en los distintos sistemas de valoración y moralidad; sin embargo, en cada asunto (*issue*) bioético se comprueba la concurrencia no armonizada o la franca colisión entre principios, situación que genera un escenario de parálisis de la acción, sólo superable mediante la introducción de alguna regla de prioridad. Los debates sobre bioética y las apasionadas discusiones que le acompañan, así como las conclusiones intransigentes que resultan, son inherentes a la naturaleza ética de los principios implicados y la ausencia de un criterio único o en general aceptado para la resolución de estos *impasses* o nudos.[3]

En *Critical Reasoning in Ethics*, Anne Thompson nos explica que todo argumento se reconoce, porque expone una conclusión y razones por las cuales se sostiene aquélla.[4] En el análisis de las polémicas en materia bioética, primero expondremos las posiciones; trataremos de identificar argumentos, si los hay; posteriormente, señalaremos conclusiones y premisas. En caso de haberlas, indicaremos las falacias argumentativas.

Ejemplos de prejuicio

Ruy Pérez Tamayo y Arnoldo Kraus sostienen la necesidad de que la ética médica sea laica, entendiendo con ello que sea "independiente de cualquier organización o confesión religiosa".[5] Por una parte, se reconoce la necesidad indispensable de que la medicina sea ética, pues como dice Pérez Tamayo: "El profesional de la medicina toma continuamente decisiones que influyen, en mayor o menor grado, en la calidad y en la duración de la vida de sus pacientes. La sociedad debería insistir en que la actividad profesional de tales sujetos estuviera regida por un código ético claramente definido".[6]

---

[3] Para profundizar esta idea, *cfr.* Jesús Serrano, *La naturaleza ética de las políticas públicas*, México, Universidad Pontificia de México, 2001 y *Los métodos éticos*, s.p.i., 2004.

[4] Anne Thompson Anne, *Critical Reasoning in Ethics*, Londres, Routledge, 2001, pp. 6-7.

[5] Arnoldo Kraus, "I Ética médica laica", en *La Jornada* [en línea], México, D.F., 4 de diciembre de 2002 <http://www.jornada.unam.mx/2002/12/04/018a2pol.php?origen =opinion.html>, consultado el 26 de abril de 2007.

[6] Ruy Pérez Tamayo, *Ética médica laica*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2002. El suyo es un verdadero argumento ético, porque su núcleo es el verbo "deber". Su conclusión es que se debe exigir un código ético. La premisa consiste en "ya que la actividad de los profesionales de la medicina influye en la duración y calidad de vida de sus pacientes". Constituye un argumento ético sin defectos.

Por otro lado, en la interpretación de Kraus,

> laico implica [...] que la visión del doctor que analiza y estudia algunos de los problemas contemporáneos de la medicina —genoma humano, clonación, aborto, suicidio asistido y eutanasia, todos discutidos en el libro— debería ser neutral, independiente "del origen, color o credo" del enfermo y objetiva. Cuando la ética médica está matizada por principios religiosos, económicos o raciales deja de ser ética.[7] Cuando el médico actúa guiado por su fe e impone decisiones y su forma de pensar sobre el paciente —por ejemplo, en relación con la plausibilidad del aborto— deja de ser persona moral. Por eso la tolerancia, la escucha y el intercambio de ideas son brazos indispensables de la ética. Sobre todo cuando se habla de bioética.[8]

El postulado de Kraus nos invita a detenernos a analizar los conceptos de neutralidad y objetividad; nos invita también a analizar qué entender por una medicina matizada por principios religiosos, económicos y raciales.

La neutralidad puede concebirse como la actitud del médico o del experto practicante que consiste en no pretender que su paciente o el sujeto de sus actividades acepte, piense o valore las mismas cosas ni imponer, aprovechando su posición de mayor conocimiento, una posición o decisión al sujeto a su cargo, quien mantiene su libertad y autonomía moral. El médico es neutral frente a la decisión y motivaciones de su paciente.

Por neutralidad también puede entenderse la ausencia de motivaciones o valoraciones —religiosas, económicas y raciales—, el aislamiento moral del médico o practicante de manera que sus propias convicciones se mantengan ajenas de las motivaciones profesionales y científicas, entronizando de esta manera, el dualismo moral, la esquizofrenia motivacional del agente moral.[9] La objetividad a la que alude Kraus consiste en

---

[7] Es un verdadero argumento ético, porque su núcleo es el verbo "deber ser". Su conclusión es que el médico debe ser laico. La premisa nos dice que la neutralidad y objetividad son atributos del médico. El argumento tiene los defectos de prejuicio cognitivo y de *petitio principii*; primero, porque impone al médico una posición, que en sí misma anula la neutralidad, bajo un concepto de laicidad que no entiende ni busca entender y manejar la realidad de la creencia. Hay petición de principio, porque se deja sin una justificación eficaz en qué descansará y se justificará un laicismo médico no sesgado: el laicismo es verdadero, porque es laico y es laico, porque es verdadero.

[8] *Vid.* A. Kraus, *op. cit.* Se trata de un argumento que afirma la conclusión de que la tolerancia, la escucha y el intercambio de ideas son brazos indispensables de la ética. Su premisa es que el médico que actúa guiado por su fe e impone decisiones y su forma de pensar sobre el paciente es inmoral. No hay una conexión directa entre premisa y conclusión, que es inatinente, si bien es absolutamente cierta la conclusión. La premisa es un claro prejuicio intolerante.

[9] Todos los conjuntos y tipos de valoraciones están presentes en el agente moral

la prioridad de los criterios profesionales sobre otros de carácter moral o económico, lo que, por supuesto, no puede considerarse equivocado, pero deja inquietantes aspectos abiertos. En una de las afirmaciones más radicales sostiene: "Cuando el médico actúa guiado por su fe e impone decisiones y su forma de pensar sobre el paciente —por ejemplo, en relación con la plausibilidad del aborto— deja de ser persona moral". ¿Acaso el médico en cuanto médico funge como agente religioso? ¿O el religioso funge como agente médico? El dilema que plantea Kraus ¿consiste en que el médico actúe por razones religiosas en lugar de por razones médicas? Si es así, sin duda, tiene razón. Por otra parte, si lo hace o lo deja de hacer, así obre por la más profesional ética médica, siempre será un agente moral responsable. Si lo que Kraus quiso decir es que la acción de dicho médico es inmoral, sólo habría que distinguir una cosa: que el médico mantenga sus propias convicciones religiosas y morales y las defienda; lejos de descalificarlo moralmente, lo enaltece; otra cosa es que le imponga su posición personal al paciente, en lo cual concuerdo con Kraus, quien señala que resultaría inmoral.

No existe una plena objetividad —ése es un mito—, sino un cambio en la balanza en favor de un criterio de arbitraje, el profesional, y en disfavor de otros criterios. La objetividad es un mito que requeriría la anulación de la conciencia del sujeto, su historia, su formación y contexto cultural e histórico. Lo que aquí se llama objetividad es el énfasis en una determinada forma de concebir la realidad.

Esa particular y nada neutral forma de concebir la realidad y situarse frente a ella aparece claramente descrita por el concepto de Ruy Pérez Tamayo:

> El título de este libro, *Ética médica laica*, describe no sólo su contenido, sino su postura frente a nuestra realidad contemporánea, en estos tiempos en los que el laicismo, otrora base fundamental del México independiente, de su estructura constitucional y de su sistema político educativo, se encuentra en entredicho. Respeto las ideas religiosas, las que sean, de los médicos que las tienen, y comparto muchos de sus valores éticos [...] Sé muy bien que este texto será aceptado o rechazado no sólo por su contenido técnico, *sino por su postura ideológica, que no es antirreligiosa (pero sí antifanática), sino simplemente laica y profesional*.[10]

Para Kraus, "el libro de Pérez Tamayo cubre cabalmente con su ape-

---

en todo momento, lo que no significa que actúa con todos ellos al mismo tiempo, sino que, por el contrario, prioriza un conjunto de valores morales en una circunstancia determinada aplicando los principios éticos permanentes; por ejemplo, tratar a la persona siempre como un fin y nunca como un medio.

[10] R. Pérez Tamayo, *op. cit*. Las cursivas son mías.

llido: es laico, neutral, balanceado y 'tolerante'".[11] Subyace la idea de que aquello que no es laico es intolerante. Por eso se plantea el doble falso dilema de que si se quiere ser tolerante se debe renunciar a una posición religiosa o que la tolerancia implica relativizar las propias convicciones y diluirlas en un marco de falibilidad universal que no es más que otro rostro del escepticismo.

El laicismo que se anuncia como no antirreligioso, sino como antifanático, es la posición que considera que la religión buena es la que no existe, la que no hace ruido, la que no incomoda ni cuestiona ni figura públicamente; de la que no se habla, sino en privado. Es la religión cancelada, posición que no tiene nada de tolerante.

La actitud profesional no es la que cancela las diferentes dimensiones de la persona dedicada a la medicina o la investigación, sino la actitud que sabe distinguir y decidir conforme a las mejores razones aplicables a una situación determinada para lograr el bien y evitar el mal.

Si se aplicara el sentido de *neutralidad* y *objetividad* de Pérez Tamayo, no se podría satisfacer el cuarto principio del código ético médico que propone:

> Manejo integral: "El médico que no se involucra en su atención con el padecimiento integral del paciente, sino que se conforma con diagnosticar y tratar la enfermedad, está cometiendo una grave falta de ética médica". Esta propuesta engloba los más altos principios de la profesión: médicos que mezclan empatía, docencia y ciencia. En suma, galenos que enriquecen su conocimiento a partir de las preguntas que emergen de la enfermedad y que generan compasión y respeto hacia el paciente.[12]

Conseguir tales objetivos no es posible sin un compromiso completo de la persona del médico, pues rebasa los criterios meramente técnicos de la profesión, lo que demuestra la imposibilidad de la neutralidad, como la entienden estos autores quienes, por lo demás, tienen una "línea ideológica bien definida".[13]

---

[11] A. Kraus, "II Ética médica laica", en *La Jornada* [en línea], México, D.F., 11 de diciembre de 2002, <http://www.jornada.unam.mx/2002/12/11/024a2pol.php?printver=0>, consultado el 26 de abril de 2007.

[12] Cit. por A. Kraus, "III Ética médica laica", en *La Jornada* [en línea], México, D.F., 18 de diciembre de 2002, <http://www.jornada.unam.mx/2002/12/18/020a2pol.php?origen=opinion.html>, consultado el 26 de abril de 2007. Se trata de un argumento ético, ya que sostiene la conclusión de valor de que se está cometiendo una grave falta ética médica. La premisa nos dice que es bueno, acorde con la ética médica, tratar de modo integral al paciente; que para dar ese tratamiento integral se requiere incorporar empatía, docencia y ciencia; poseer tanto compasión como respeto al paciente.

[13] *Cfr.* "El recién creado Colegio de Bioética rechaza la clonación con fines reproductivos", en *La Jornada*, 12 de febrero de 2003.

Ejemplo de ignorancia cognitiva y reducción de complejidad

Existen conceptos declarados como liberales de bioética, de los cuales podemos considerar dos grandes divisiones: los que son permisivos por reducción de complejidad y los que son facciosos.

Esta división permite entender que existen argumentos sesgados en materia bioética, pues no consideran todos los posibles elementos de juicio; con base en su declarada "objetividad", reducen la complejidad real de los fenómenos biológicos, humanos y sociales para desembocar en conclusiones liberales. El sesgo radica en la absoluta prioridad que se confiere a los principios de libertad y autonomía individual por los que se relativiza tanto la objetividad y evidencia resultantes de las ciencias naturales, como aquellos principios de conducta derivados de bases metafísicas, éticas, culturales, sociales y religiosas. Uno de sus objetivos programáticos en esta lucha por priorizar la libertad individual sobre la heteronomía —sea ética política y pública: o moral privada y particular— es la transformación de la ley para que resulte permisiva o sólo nula.

Este objetivo choca con sectores sociales —no sólo religiosos— que matizan o rechazan tales pretensiones; la discusión termina desembocando en una polémica en la que la religión y la Iglesia católica figuran como los adversarios a vencer, sin considerar que la lucha es contra una legislación que de suyo reconoce valores socialmente aceptados y reconocidos por el Estado —laico—, pero que se pretende actualizar o modernizar. De hecho, este giro no representa un avance en términos históricos, sino un desplazamiento ideológico de unos valores por otros.

Encontramos un interesante ejemplo en Rodolfo Vázquez, profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México, quien defiende la clonación humana con los siguientes argumentos:

> 1ª En toda argumentación debemos dejar de lado la creencia religiosa "ya que ella es, por definición, intransferible y no ofrece otra razón como no sea la propia creencia subjetiva de que algo es o debe ser". De imperar este tipo de argumentos, llegaríamos a la situación, nada deseable en una sociedad democrática, de que los agnósticos y ateos quedarían excluidos del discurso político.[14]

[14] Rodolfo Vázquez, *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 117. Observamos aquí dos argumentos de carácter deontológico. El primero establece que debemos dejar de lado la creencia religiosa. Sus premisas nos indican primero que todo aquello que sea intransferible y no ofrezca razón de su creencia subjetiva debe dejarse de lado. La creencia religiosa corresponde a aquello intransferible y sin razón. El segundo argumento lleva a la conclusión de que, en una sociedad democrática, los agnósticos y ateos quedarían exclui-

Una vez decretada la mordaza, para asegurar mediante este tipo de argumentos la situación deseada para una sociedad "democrática" en la que los creyentes y deístas queden a un lado del discurso político, el concepto de democracia excluyente de Vázquez incorpora, además, una lectura positivista e intransigente de la ciencia, para la cual no sólo está igualmente proscrito un concepto diferente de ciencia, ni tampoco se le concede validez a la filosofía y a la metafísica; es evidente que tampoco se concede validez a la religión.[15] Evita elaborar una crítica de la ciencia a la que con ingenuidad concede a sus practicantes una pureza y nobleza de motivación que contrasta con la evidencia apabullante que desmiente esa confianza. Basta recordar cómo Kraus reconoce que

> suficientes razones para replantear el panorama de la medicina contemporánea son las acusaciones *in crescendo* de la población. Negligencia, desconocimiento, deshumanización, encarnizamiento terapéutico, utilización inadecuada o excesiva de la tecnología por médicos que son dueños de laboratorios y perciben ganancias por usufructuar sus instalaciones, despersonalización y estigmatización, son algunas de las acusaciones más frecuentes.[16]

En oposición al método que se dice seguir, resulta que todos estos aspectos objetivos y positivamente comprobables son excluidos de la consideración.

Otro aspecto preocupante de la postura de Vázquez se aprecia cuando asegura que "la creencia religiosa [...] es, por definición, intransferible y no ofrece otra razón como no sea la propia creencia subjetiva de que algo es o debe ser". ¿Definida por quién? El concepto subjetivo e intransferible de religión de Vázquez no hace justicia a varios hechos que son demostrables y documentables si se conoce la historia y si se posee una elemental cultura: la religión formal se ha elaborado a lo largo de la historia por comunidades de creencia —no por átomos de creencia— vinculadas no por la fuerza —aunque hayan existido casos en los que la coerción estuvo presente—, sino por la validez de los argumentos que hacen la creencia un hecho razonable, lógico y suficiente para explicar la vida de la persona frente a los misterios que la desafían.

---

dos del discurso político, bajo la premisa de que, si se considerara la creencia religiosa entre los argumentos relativos a la clonación, existe petición de principio, ya que no se explica, sino se supone, la definición de creencia religiosa y sus fundamentos.

[15] Aquí "validez" no debe entenderse como "respeto", sino como "válido"; es decir, "1. adj. Firme, subsistente y que vale o debe valer legalmente. 2. adj. aceptable". *Diccionario de la lengua española* [en línea], <http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=validez>.

[16] A. Kraus 2002c. *op. cit.*

Esos misterios son trivializados para abonar una concepción que hace del creyente un ignorante supersticioso, quien por carencia de ciencia, y desconocedor de la realidad de las causas de los fenómenos naturales —como el rayo o los terremotos—, se refugia en la seguridad del "mito religioso". Están lejos por ignorancia de la metafísica o por capricho epistémico (falacia de prejuicio cognitivo) de reconocer que el misterio corresponde a las preguntas radicales por la naturaleza del ser, el origen de la realidad, su destino o finalidad, el sentido de la vida humana, su misión, el sentido o explicación del mal y la muerte, etcétera. Todas estas preguntas que no deben ni pueden alcanzar una respuesta por parte de la ciencia positiva, requieren ser abordadas y resueltas por la reflexión de las ciencias filosóficas, la metafísica en primer lugar, la ética y la antropología. La religión es una vía no científica —ni por las ciencias positivas ni por las ciencias filosóficas— de responder a estas preguntas.

Lo que Vázquez afirma acerca de que la religión es una mera "creencia subjetiva de que algo es o debe ser", en su sentido y en el contexto en que se dice, pone de manifiesto que su idea de religión es la de una creencia en algo irracional. Algo que se cree por capricho en contra de lo objetivo, un tipo de ilusión o fantasía... la de quien decide creer, por ejemplo, que los *pitufos* existen. ¿No es esta simplificación y descalificación intolerante?

El segundo argumento aducido por Vázquez en pro de la clonación sostiene: "La naturaleza, como tal, no es objeto de valoración moral. No es ni buena ni sabia, ni promueve ni defiende ningún curso de acción. Todas estas atribuciones no son sino extrapolaciones antropocéntricas carentes de sustento racional".[17] De nuevo, nos preguntamos a qué se refiere este autor cuando afirma que la naturaleza, como tal, no es objeto de valoración moral. "Como tal" puede significar que la naturaleza en cuanto tal no posee aptitud para la moralidad como sujeto. La capacidad moral es propia de la persona, en virtud de que cuenta con inteligencia y voluntad. Pero podemos trasladar esta cuestión a la pregunta de si la naturaleza en cuanto objeto puede poseer algún atributo o cualidad moral.

Poseería atributo moral ya fuera dada su finalidad intrínseca, ya extrínseca, por su carácter de medio ordenado a un fin moralmente significativo para la persona. Ambas dimensiones existen en este caso. La clonación no puede aceptarse o rechazarse en función de la naturaleza misma sino en virtud de la importancia de la naturaleza para la existencia humana, como parte de un sistema.

[17] R. Vázquez, *op. cit.*, p. 118. No es un argumento, pues no nos ofrece la estructura premisa-conclusión. Se coloca como afirmación categórica y sin pruebas, es decir, como un dogma.

En el autor que comentamos, subyace una metafísica. La sola afirmación de que "la naturaleza no es ni buena ni mala" constituye una interpretación de ella desde un lugar *de-onto-lógico*. Se trata de un marco regulativo a modo, que permita al hombre obrar sin restricciones.

La naturaleza posee un orden de bondad que no es moral; se denomina "bondad ontológica". La naturaleza opera por una regla de necesidad sin libertad. Su ser y su deber ser se identifican, parafraseándolo: es lo que debe ser o debe ser lo que es. El reconocimiento de la peculiaridad del ser propio de la naturaleza deriva en un tipo de relación entre hombre y naturaleza que impone al primero respeto al ser de la segunda.

Mientras que en occidente se ha impuesto la idea de que el hombre puede y debe dominar la naturaleza para someterla a su propia voluntad, otras culturas y otras eras de la historia han demostrado una relación más equilibrada —menos impositiva—, respetuosa del orden natural. Este tipo de relación que permita a la naturaleza seguir su curso o tener su propio equilibrio —medioambiental— constituye una ética natural. Por eso, en contradicción con la postura ingenua, optimista de Vázquez, cada factor natural trastocado de su orden propio deriva en un desequilibrio que busca restituirse de forma automática (principio de homeostasis). El cambio climático que amenaza acabar con toda vida en la Tierra es un buen ejemplo. Dejemos libres y a capricho las intervenciones de la humanidad sobre la naturaleza y veamos a continuación los efectos catastróficos.

La tradición escolástica ha defendido el concepto de jerarquía del ser.[18] El hecho de que el ser humano constituya el único ser espiritual, dotado de inteligencia y voluntad —y en virtud de ello, de dignidad personal— genera en sí mismo un orden en la naturaleza de la no-sentiente a la sentiente, de la sentiente a la racional. Por eso, se afirma que la naturaleza está ordenada a los fines del ser humano, en virtud de lo cual el agotamiento de los recursos naturales y la alteración de las condiciones de sobrevivencia son males para la humanidad, de los que es responsable quien los induce. La prevalencia de condiciones que permitan al ser humano alcanzar sus fines y realizarse es un fin moral extrínseco de la naturaleza.

Ejemplos de paradigmas inconmensurables

Otra explicación para la inconclusión de los debates sobre bioética es la inconmensurabilidad de paradigmas. Así como existe inconmensurabilidad entre paradigmas como, por ejemplo, entre geometría euclidia-

[18] *Cfr.* Aristóteles, *Árbol de porfirio*.

na y no euclidiana. La inabarcabilidad en la comprensión del hombre debería decantarse por la realidad efectiva de los derechos humanos que no están sujetos a regateos y operan a modo de anclajes por encima de los cuales pueden darse innumerables controversias. La antropóloga Marta Lamas nos da un ejemplo de esto:

> El gran aporte de la bioética ha sido [...] plantear la importancia de informar y acompañar al paciente en la toma de su decisión y no, como piensan algunos, en establecer un manual de prohibiciones. Como la apuesta liberadora de la bioética es reivindicar la libertad de elección del sujeto y respetar su voluntad, la autodeterminación se vuelve un principio crucial. [19]

En la posición referida, se antepone de forma clara el valor absoluto de la libertad y la autodeterminación personal; luego entonces, las controversias bioéticas serán resueltas inclinando la balanza donde resulte necesario en favor de la autonomía.

Analicemos a continuación los aspectos centrales de la argumentación de Marcela Lagarde sobre el aborto. Según ella, existe una acción encabezada por los hombres para proteger el patriarcado, que opera mediante la expropiación del cuerpo y la subjetividad de las mujeres y que consiste en "conferir a los embriones y a los fetos una condición humana superior a la condición de las mujeres, al sostener su primacía definida como derecho a la vida y, simultáneamente, colocar la vida de las mujeres fuera del derecho y de la función protectora y tutelar de la sociedad y del Estado". [20]

Se trata de ciertas posiciones feministas que han identificado el control de la maternidad como el elemento central del que resulta la libertad o la opresión de la mujer. Como apunta líneas adelante, la realidad de su derecho, su identidad y su configuración como sujetos morales radica en que "ellas han vivido por lo menos tres, cuatro, ocho lustros y son personas con 'historia', sentido de la vida y expectativas, surgidas de proce-

[19] Marta Lamas, "Debate bioético", en *Proceso*, núm. 1589, 15 de abril de 2007. En este caso, hay un argumento que concluye que la libertad de elección del sujeto y el respeto a su voluntad es crucial. Las premisas nos dicen que todo aquello que acompaña la toma de decisiones del paciente es crucial, y que la apuesta liberadora de la bioética favorece la toma de decisiones del paciente. El argumento es congruente, desde un marco valorativo particular, en el que la libertad individual es prioritaria.

[20] Marcela Lagarde, "La condición humana de las mujeres", en María Castañeda [coord.], *Interrupción voluntaria del embarazo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 38. Según este argumento, existe una equivalencia entre la negación del derecho al aborto o defensa de la vida del nonato con la expropiación del cuerpo de las mujeres y la exclusión de la protección de la vida de la mujer por parte del Estado. Se trata de una falacia de falsa analogía y de conclusión inatinente.

sos de existencia en desarrollo. Son mujeres con conciencia e intereses personales".[21] El argumento llama la atención, porque jerarquiza los derechos y la condición humana con base en el mismo criterio que ella critica, pero en sentido inverso, contraponiendo una personalidad en acto frente a otra personalidad en potencia, una personalidad valorada frente a otra postergada. Es tan marcada la contradicción que, como apunta a continuación, aquellas mujeres que se deciden por el aborto "optan, de hecho, por su propia existencia. Mas allá de la prohibición, eligen. Y, en el más transgresor y complejo de los actos, se conceden la primacía vital frente a cualquier otra consideración o interés". [22]

Esta afirmación fuerte, categórica e intransigente de la prioridad del yo, es incompatible con otras moralidades, que insisten en el valor de las relaciones, de lo social y, en el caso del cristianismo, del precepto evangélico que pide "negarse a sí mismo y tomar la propia cruz a cuestas".[23] Esta posición feminista se sustenta en una lectura fatalista de la maternidad: "millones de mujeres que sí somos madres no definimos nuestras vidas por maternidades totalizadoras y enajenantes. La maternidad es parte de la vida. En cambio, quienes se oponen a que las mujeres decidan sobre su sexualidad defienden un orden en el que las mujeres son esclavizadas por sexualidades y maternidades en cautiverio".[24]

[21] Aquí, también hay un argumento que concluye que las mujeres con ciertos lustros de vida tienen historia. La premisa es que quienes viven cierto número de lustros tienen historia, sentido de la vida y expectativas. Es una falacia de círculo vicioso y de petición de principio; lo que se quiere demostrar es la prioridad del derecho derivado de la historia, sentido de la vida y de expectativas. Quien vive lustros, tiene derechos, quien tiene derechos es que ha vivido lustros. La fuente de los derechos desaparece.

[22] M. Lagarde, *op. cit.*, p. 40-41. En este caso hay un pseudoargumento ético. Aquello que se viene practicando debe ser aceptado. Puesto que esta práctica choca con los valores prevalecientes, luego los valores deben cambiar. Según el sofista Trasímaco, "justo es aquello que conviene al más fuerte". *Cfr. La República* 1. La justicia es de quien posea la fuerza para imponer sus acciones frente a sus opositores —valores opuestos—. Es una falacia *ad baculum* o del garrote.

[23] Mat. 16, 24.

[24] M. Lagarde, *op. cit.*, pp. 42. La conclusión de este argumento establece que quienes se oponen a que las mujeres decidan sobre su sexualidad defienden un orden en el que las mujeres son esclavizadas por sexualidades y maternidades en cautiverio. El argumento sería cierto si lo que estuviera en cuestión fuera el ejercicio de la sexualidad de la mujer, *v.gr.*, si la práctica es que la mujer no decida tener relaciones sexuales o no y si las tendrá con quién o con quién no —lo que no negamos que ocurra, pero no es el objeto de la discusión—. ¿Realmente el estado actual de la mujer, la legislación y las políticas públicas le imponen, por ejemplo, el deber de ser adquirida por su pretendiente, quedar recluida en su casa, ser forzada a trabajar, ser vendida con objeto de prostituirla, someterse contra su voluntad a su uso sexual? ¿No están el Estado y la ley orientados a proteger a la mujer de estos abusos?

El argumento implica la existencia de dos y solamente dos condiciones de maternidad: una totalizadora y enajenante y otra en que las mujeres son madres mediante libre elección; en este caso, la personalidad de la mujer ocupa un lugar propio, mientras que en el primero, no. La intransigencia e intolerancia de esta posición se ve reforzada en su maniqueísmo por la disyuntiva planteada entre "las mujeres y su desarrollo" o "los productos de la gestación".[25] Lo que más inquieta de esta retórica intolerante es la ausencia de términos medios o posiciones intermedias que fueran, en parte, aceptables desde posiciones diferentes.

Para resaltar el choque entre paradigmas inconmensurables, confrontaremos la postura del magisterio pontificio relativo al matrimonio y la sexualidad con la visión de María Consuelo Mejía, importante cuadro del grupo Católicas por el derecho a decidir,[26] movimiento formado, según su descripción, por hombres y mujeres

> que no hemos podido hacer compatibles nuestras vivencias cotidianas con las enseñanzas de la Iglesia, particularmente las relacionadas con nuestra vida sexual y nuestra capacidad reproductiva; que no queremos tampoco dejar la fe, pues es algo muy importante para nuestras vidas, pero que vivimos interiormente ambigüedades, dualidades, temores y culpas derivadas de la distancia cada vez mayor entre los dilemas éticos que enfrentamos y las guías morales que nos proporciona la Iglesia.[27]

Por "vivencias cotidianas" entiendo que se me caiga un vaso por colocarlo mal, ir a comprar la leche para la cena, salir tarde al trabajo porque no oí el despertador, darle un beso de saludo a mi esposa; todo eso que Husserl cataloga como *lebenswelt*. Desde mi punto de vista, la muerte de un padre enfermo, abortar, violar, ser violada, asesinar, no son "vivencias cotidianas", sino aquello que Karl Jaspers llamaba "experiencias

[25] *Ibidem*, p. 43.

[26] En todo lo que he leído de Católicas por el Derecho a Decidir no he encontrado una explicación de por qué se dicen "católicas". Me refiero a que en ninguna parte de su argumentación encuentro referencias al evangelio ni al magisterio de la Iglesia ni su credo, y las referencias que se hacen de los Santos Padres, son de segunda mano y con errores marcados que evidencian la ignorancia —respecto de la cultura católica— de la que parte este movimiento. Ignorancia en el mejor de los casos, ya que encuentro una muy inquietante semejanza con la retórica de los "cruzados", una serie de publicaciones e historietas en las que se ataca sistemáticamente al papado, que adjudican la legitimidad de su origen, no a Jesucristo, sino a Constantino. Según se sabe, quienes están detrás de "los cruzados" son los Testigos de Jehová. Ahora bien, ¿por qué se autonombran "católicas" quienes desprecian una de las instituciones centrales de la Iglesia, es decir el primado de San Pedro?

[27] María Consuelo Mejía, "El aborto en la Iglesia católica: entre la infalibilidad y el probabilismo", en M. Castañeda [coord.], *op. cit., Interrupción voluntaria del embarazo*, pp. 68-69.

límite". Se trata de esas situaciones en las que está comprometida toda mi vida, su sentido o sinsentido, mi historia pasada y mi destino; que me alteran desde lo más íntimo y reclaman ser encuadradas de alguna manera en un horizonte de sentido; que por lo general exigen del acompañamiento, el tratamiento y el apoyo esclarecedor de un psicoterapeuta, un psiquiatra, un médico, un filósofo, un teólogo o un sacerdote. No puede reducirse la experiencia límite a una mera vivencia que pretende ser procesada de modo autosuficiente.

Quiero dividir las vivencias sexuales de los católicos en aquellas que corresponden a la naturaleza de la relación conyugal, otras que comprenden las relaciones extraconyugales y, finalmente, las experiencias límite.

En cuanto a las primeras, la doctrina reconoce su doble finalidad procreativa y unitiva de la relación conyugal y sexual; es decir, está orientada a la expresión de amor y deleite pleno de los cónyuges, uno con el otro y, por medio de ella, tanto al desarrollo de los cónyuges como a la ordenación a la procreación.

La convivencia conyugal está sujeta a numerosas posibilidades y dificultades, que pueden ser iluminadas de forma adecuada por el criterio de finalidad unitiva y procreativa; más que a una moral religiosa, pertenecen a la ética natural que coloca a la unión de pareja como base del perfeccionamiento personal, la perpetuación de la especie y a la familia como base de la sociedad.[28] Estas mismas dimensiones operan como guías de conducta, mas no como mandatos arbitrarios. Nada de la ética natural puede devenir en negación de la vida y posibilidad del desarrollo del ser humano, pues se anularía a sí misma. Pero si se encuentra discrepancia, habrá que mirar con atención dónde se han introducido elementos convencionales o morales relativas, distorsionadoras de su orientación fundamental.

Las vivencias no pueden ser ajenas a la convicción religiosa. Por ejemplo, entre las vivencias cotidianas que disfruto como católico están el atardecer por el cual doy gracias a Dios; lo mismo aplica a la vivencia y ejercicio de la sexualidad. Este planteamiento debe llegar en serio a quienes consideran que sus acciones implican "vivir interiormente ambigüedades, dualidades, temores y culpas", contradicciones entre lo que se dice, se cree y se hace. Éstas no dependen de lo que alguna persona o autoridad decrete, pues reclaman la congruencia personal de la conciencia y una definición propia que no tiene más que tres desembocaduras: *a)* justifico lo que hago y, por lo tanto, me convenzo de su conveniencia

[28] El magisterio de la Iglesia se ha pronunciado: "Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas". *Humanae vitae*, 8.

y necesidad, resolviendo explícitamente las objeciones; o *b)* ajusto mi conducta a lo que creo y, por lo tanto, dejo de transgredir aquellos preceptos morales a los que libremente me adhiero en cuanto católico; por último, *c)* si no soy capaz de determinar qué es lo bueno para ordenar mi conducta, entonces aplicaré el método moral, según el cual no se debe actuar en estado de duda.

El reconocimiento de la dificultad que entraña la "distancia cada vez mayor entre los dilemas éticos que enfrentamos y las guías morales que nos proporciona la Iglesia" obliga a reflexionar si tales dilemas éticos son inéditos; por lo tanto, ante una realidad emergente, las guías morales aparecen rezagadas o, por el contrario, se pretende que las orientaciones morales se adapten a una práctica efectiva, sin que se dé una justificación suficiente de tal práctica. Ambas posibilidades requieren un detallado examen, que sin predisposiciones busque alcanzar tanto la verdad como el bien. ¿Qué tanto demuestran estar dispuestas cada una de las partes a esta reflexión?

El paradigma del magisterio eclesiástico también resulta problemático y aporético. Cuando se descubrió la píldora anticonceptiva apareció una realidad nueva que confrontó a la Iglesia; sin embargo, la posición se mantuvo inalterada dando continuidad a las enseñanzas pronunciadas en 1930 por el Papa Pío XI en la Encíclica *Casti connubii*. Allí se insistía en la presencia de un fin primario del matrimonio, a saber, la procreación y otros fines secundarios:

> Ni se puede decir que obren contra el orden de la naturaleza los esposos que hacen uso de su derecho siguiendo la recta razón natural, aunque por ciertas causas naturales, ya de tiempo, ya de otros defectos, no se siga de ello el nacimiento de un nuevo viviente. Hay, pues, tanto en el mismo matrimonio como en el uso del derecho matrimonial, fines secundarios —verbigracia, el auxilio mutuo, el fomento del amor recíproco y la sedación de la concupiscencia—, cuya consecución en manera alguna está vedada a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto y, por ende, su subordinación al fin primario.[29]

La exposición del Papa Pío XI, sin embargo, no resulta clara. Y, desde entonces, tampoco el asunto. Por una parte, afirma categóricamente que el fin primario del matrimonio es la procreación, para lo cual se apoya en san Agustín:

> En la fidelidad se atiende a que, fuera del vínculo conyugal, no se unan con otro o con otra; en la prole, a que ésta se reciba con amor, se críe con benignidad y se eduque religiosamente; en el sacramento, a que el matrimonio

[29] *Casti connubii*, 22.

no se disuelva, y a que el repudiado o repudiada no se una a otro ni aun por razón de la prole. Esta es la ley del matrimonio: no sólo ennoblece la fecundidad de la naturaleza, sino que reprime la perversidad de la incontinencia.[30]

Lo mismo dice con frase enérgica el Código de Derecho Canónico: "El fin primario del matrimonio es la procreación y educación de la prole". Sin embargo, al mismo tiempo se reconoce que mediante el recto uso de la "razón natural" pueden aprovecharse "ciertas causas naturales, ya de tiempo, ya de otros defectos", de modo que no se siga de ello el nacimiento de un nuevo viviente. ¿En qué se fundamenta esta rectitud moral y de conciencia? En la existencia "en el mismo matrimonio como en el uso del derecho matrimonial, [de] fines secundarios".[31]

El problema salta a la vista ya que si se reconoce que la recta razón puede ejercerse para aprovechar esos tiempos infértiles, de modo que *intencionalmente* se realice el acto sexual para cumplir los fines secundarios, sin que se dé el fin primario, está reconociéndose la relatividad del fin primario. De lo contrario, debería imponerse el deber de procrear o quedarían desacreditados estos actos cuyo efecto sería infértil. El Papa quiso subrayar que entre esos fines secundarios está la "sedación de la concupiscencia", aclarando que la concupiscencia no está negada a los esposos, "siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto y, por ende, su subordinación al fin primario",[32] con lo que damos vueltas en el mismo círculo. Si se cumple con la apertura de ejercicio de la sexualidad como fin secundario a los cónyuges en el sentido literal de lo que aquí propone el Papa, no podría existir ningún acto sexual que no tenga por fin la procreación, con lo que se hacen ilegítimos aquellos actos que pretendieran sólo el fin secundario sin el primario, como se sostenía líneas arriba.[33]

Como el magisterio posterior ha aceptado el uso de estos medios naturales de regulación de la natalidad, se reconocen también la legitimidad del recto uso de la razón natural para aprovechar los periodos infértiles de la mujer y, con ello, el ejercicio de la sexualidad sin que de modo indispensable esté vinculada a la procreación. El blindaje que unifica la dimensión procreativa y la unitiva se fisura. Entre las agudas preguntas que pueden seguirse de este hecho se hallan las siguientes: ¿es inmoral un matrimonio fértil sin hijos, una pareja que decidiera indefinidamente utilizar el método natural para postergar la procreación? ¿Sería inmoral

[30] Aug. *De Gen. ad litt*, 9, 7, 12. S. 9, 7, 12.
[31] C.I.C. canon 1013, §1, en *Casti connubii*, 11.
[32] *Cfr. Casti connubii*, 22, *Humanae vitae*, 16.
[33] *Cfr. Humanae vitae*, 12.

una pareja que optara de forma permanente por la abstinencia sexual? No contravendría el fetichista temor al ejercicio de la sexualidad, pero tampoco realizaría el fin primario del matrimonio, sino el secundario. ¿Existe, por el contrario, la obligación de sostener relaciones y buscar concebir aun cuando por diversas circunstancias exista incompatibilidad, enfermedad o repudio moral al cónyuge —por ejemplo, en caso de infidelidad—?

La clasificación de fin primario y fin secundario distorsiona la única orientación del matrimonio y la sexualidad a la realización de la persona individual y el género humano en un mismo acto. Si existiera una isla cuyos habitantes cristianos no pudieran emigrar y siguieran la prescripción de contraer matrimonio y ejercer su sexualidad prolíficamente, entonces sucedería que, en algún momento, no habría lugar para albergarlos, alimentarlos y educarlos. En ese caso, la recta razón natural impone la necesidad de ordenar la población y prescribir la limitante de nacimientos. La única opción moralmente legítima reconocida por la Iglesia —ya que en esta isla hay varios ministros activos— es la abstinencia. En este caso, es claro que el mencionado fin primario del matrimonio no existiría, sino sólo el secundario.[34]

En el orden antropológico y existencial, lo que aquí se denomina fin secundario es, de hecho, el primario: nadie elige casarse, unir su vida y caminar al lado de otro si no es porque existe un deleite mutuo, una vocación de procurarse el bien y la realización. En una segunda etapa, esta vocación deriva en la procreación, como elemento que perfecciona y plenifica la primera dimensión. Que un individuo o una pareja cumplan de forma virtuosa su fin conyugal de tener hijos sin que exista desarrollo personal, los reduciría a su mera condición de perpetuadores. ¿Cómo acompañar ambas dimensiones de manera humana, personal y socialmente responsiva?

Cuando nos preguntamos si los fines propuestos por san Agustín —la educación humana, social y religiosa de los hijos, su crianza comedida— se cumplen cuando una pareja tiene muchos hijos —digamos quince o dos—, con facilidad podemos responder que los pocos tendrán mejores oportunidades; a pesar de ello, no existe una respuesta automática. Se

[34] ¿Sería inmoral aquella pareja que, analizando cuidadosamente sus periodos fértiles, consiguiera evitar procrear durante toda su vida conyugal? En este caso, la pareja pasaría sin recurrir a los medios considerados ilegítimos por el magisterio, pero no consumaría el matrimonio en cuanto a su fin primario. ¿Qué sucede si una pareja emplea píldoras anticonceptivas durante tres años entre su primer y segundo hijo, al cual concebiría al cuarto año, natural e intencionalmente? La pareja recurriría en esa etapa a un medio considerado ilegítimo, pero en el marco de una relación conyugal fértil y responsable. Nos preguntamos si para el magisterio es acaso más importante el medio que el fin.

puede maltratar y desatender lo mismo a uno o dos que a quince. No obstante, las condiciones reales de vida en esta época imponen cargas que dificultan objetivamente la adecuada crianza de proles numerosas. Los fines propuestos por san Agustín exigen moderar el número de hijos a la capacidad de un mejor cuidado de ellos. Pero, en caso de que una pareja alcance el número máximo de hijos que pueden atender, ¿deberán limitar su relación a la abstinencia? ¿No es eso antinatural y reduccionista si subordinamos, como ya hemos señalado, la relación de pareja a la mera reproducción, en un mero *status* biológico?

Esta reducción se ejemplifica en el triste caso de Rosa, una niña de ocho años, violada en un cafetal de Costa Rica. Según los reportes, ni ella ni sus padres sabían cuál era la situación; los papás la llevaron a la clínica pensando que estaba afectada de parasitosis; no había tenido ni siquiera su primera menstruación. Después de un cuidadoso examen, los médicos diagnosticaron el embarazo; interrogando a la niña, se supo que el violador era un jornalero de más de 20 años de edad.

Tras una dura controversia pública, la defensa legal del derecho al aborto, la movilización de organismos en contra de la violencia hacia las mujeres y en favor del aborto, los padres decidieron optar por la intervención quirúrgica. Sin embargo, el cardenal Obando, Arzobispo de Managua, se pronunció en el sentido de que quienes habían decidido y participado en el aborto estaban excomulgados. Varios médicos que atendieron a Rosa sostuvieron que existía un peligro real para la vida de la niña. Es claro que a los ocho años de edad no se posee madurez biológica ni psicológica para ser madre. Sin embargo, *era su obligación serlo*, de acuerdo con la observancia del canon "estrictamente apegado a derecho". Sin embargo, el romano pontífice ha aducido que la Iglesia no puede mandar lo que es contrario a la ley natural.[35]

De la ley natural se sigue que la procreación existe para el desarrollo y plenitud de los padres, la preservación de la especie, la salud física y psicológica de la madre y para realizar su vocación femenina. De la ley natural se sigue el derecho a los niños a ser criados en condiciones de amor y cuidado. Ante todo, se sigue su derecho a la vida y a su integridad. Pero, en este caso, todo esto parece ser una obligación impuesta en aras de un abstracto sentido del deber en el cual las personas concretas resultan sólo un medio.[36]

---

[35] *Cfr. Casti connubii*, 3.

[36] Sugerimos sobre este mismo caso revisar un bello y esclarecedor texto del P. Xavier Pikaza, "Aborto y excomunión en Nicaragua" en *Eclesalia*, 25 de febrero de 2003, disponible en internet: http://www.rinconsolidario.org/archivos_rincon/restringido/descargas/SOS/ABORTO%20Y%20EXCOMUNION%20EN%20NICARAGUA.PDF.

Conclusión provisional en un tema inconcluso

Los paradigmas epistémicos y de valor con los que diferentes personas juzgan las decisiones que afectan la vida podrían ser del todo inconmensurables y, por lo tanto, ningún diálogo existirá ni será posible, a menos que se encuentren criterios superiores de arbitraje, es decir, aquellos elementos comunes que permitan descubrir las convergencias y construir los puntos de acuerdo.

En los principios de arbitraje, se ubica la contraposición entre valores seculares y valores religiosos, ya que ambos son sistemas máximos de sentido y sólo éstos podrían concurrir para atender un *impasse*, es decir, referir un aspecto relativo —o más propiamente, la controversia entre dos aspectos relativos— al absoluto que les da sentido. Por supuesto, ambos sistemas máximos de sentido —secular y religioso— conducen a conclusiones distintas y las cuestiones que caen en el terreno de debate derivarán en conclusiones diferentes y antagónicas, no en virtud de los principios éticos directamente involucrados, como la autonomía y sobrevivencia, que son comprendidas y apreciadas por igual, sino en virtud de los criterios de arbitraje o de valoración sobrepuestos.

Nuestra definición básica de bioética, sin embargo, puede alterarse si consideramos que, en virtud de los mismos criterios de arbitraje, se elabora una determinada concepción de bioética. Por eso no entienden el término del mismo modo los grupos en favor del aborto que los médicos miembros de comités de ética, los grupos en favor de la cultura de la vida, etcétera. En resumen, hasta este punto podemos establecer que los debates de los que venimos hablando existen tanto en virtud de criterios de arbitraje distintos como por sus correspondientes conceptos de bioética.

"Por eso, me hubiera gustado que la Iglesia de Nicaragua y la del mundo entero se hubiera limitado a ofrecer casa al posible niño que va a nacer. Que sus obispos fueran padres y madres, sus presbíteros niñeras, sus fieles simplemente amigos, para la niña violada, para los padres de esa niña. Que no digan nada en documentos, en los que parece que tienen siempre de antemano la razón y la sermoneen, que no excomulguen, sino que sean lo que parece pedirles el evangelio: una comunión viva, una mano abierta y derecha de vida, allí donde las cosas se han torcido o se han vuelto prácticamente imposibles de resolver. Sólo puede excomulgar así, de antemano y desde fuera, alguien que nunca ha sido violado como la niña, o no ha tenido hijas violadas, o no ha debido sufrir el horror del trabajo esclavizante en cafetales o campos de infierno. La Iglesia no está para excomulgar a los que sufren, como sufren, sin duda, los padres de la niña y sus amigos, sino para sufrir con ellos en silencio, más allá de las razones y para ofrecerles una casa grande de acogida, respeto, silencio, de manera que unos y otros puedan comenzar de nuevo, allí donde la vida parece que se ha roto, integrando, si fuera posible, a los mismos violadores, cambiados, transformados, para dar así una oportunidad de vida a la niña y a sus posibles hijos del futuro".

Uno de mis propósitos ha sido llamar la atención respecto de los defectos, cuestiones abiertas, incompatibilidades y prejuicios que impiden un verdadero debate en materia de bioética. Dejamos abierta la inquietud de buscar establecer puentes que permitan el acercamiento de posiciones, la apertura a puntos de vista divergentes y la recepción comprometida de dichos puntos antagónicos de vista. Aquellos autores que se inclinan por excluir consideraciones metafísicas o religiosas de la discusión incurren en un pensamiento superficial acerca de los hechos. Desconocen la necesidad de dar sentido último y radical a la vida humana y a la convivencia social. Aunque es notorio que ésa no es su propia inquietud, la fundamentación trascendente resulta importante y necesaria para muchas personas, la mayoría, sin duda, en sociedades como la nuestra. Tales mayorías encuentran una respuesta en el discurso religioso y se confunden cuando se les orilla a elegir entre una perspectiva que satisface sus necesidades de corto plazo frente a los referentes últimos. La necesidad urgente lleva a muchos a optar en beneficio de lo inmediato; no obstante, aquellas cuestiones que la pura ciencia no puede responder por sí misma continúan abiertas.

El objetivo de poner en el horizonte los argumentos vertidos en materia de bioética nos debe servir como incentivo para encontrar puntos de contacto que permitan el diálogo, referentes comunes sobre los cuales se pueda dar una reflexión argumentada y equilibrada. Donde hay inconmensurabilidad, hay que construir los referentes comunes, si se quiere establecer un diálogo. ¿Existe esta voluntad? Si la hay, tales referentes deben considerar la dignidad de las persona, en su dimensión presente y trascendente. El derecho a la libertad de conciencia no puede ser soslayado en un afán que se dice científico. La religión no puede imponerse a entelequias sacrificando la comprensión racional del presente por un sentido moral insuficientemente desarrollado y no bien articulado con los avances de las ciencias, no sólo las biomédicas, sino también las sociales y antropológicas.

II. *DOSSIER*

CONSULTORÍA FILOSÓFICA Y BIOÉTICA

Francisco Iracheta Fernández*

> Vana es la palabra del filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía si no expulsa la dolencia del alma.
>
> *Epicuro*

Introducción

En el libro *Encyclopaedia of Bioethics*, Reich explica que la bioética consiste en "el estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y de la salud, analizada a la luz de los valores y principios morales".[1]

Mediante la comparación entre lo que recientemente ha sido llamado "consultoría filosófica" y las prácticas terapéuticas psiquiátricas, psicológicas y psicoanalíticas, en este ensayo me propongo defender la idea de que, para que la "conducta humana" pueda ser estudiada dentro del "ámbito de la salud y de la vida" —se pide aquí, en la medida de lo po-

* Departamento de Humanidades, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México.

[1] *Cfr.* Warren T. Reich [coord], *Encyclopaedia of Bioethics*, Nueva York, Macmillan, 1978.

sible, una vida funcional y plena; no sólo en oposición a la muerte—, la actividad del filósofo como consultor práctico por necesidad debe ser considerada. En este sentido, no pretendo defender que la filosofía, como disciplina teórica, tenga mucho que enseñarnos sobre la bioética, porque tenga mucho que decirnos sobre ética, autonomía, justicia, vida, etcétera. Doy por sentado que, en cuanto la ética es una disciplina filosófica, corresponde a la filosofía brindar un marco teórico adecuado para la bioética. Más bien, afirmo que la actividad *práctica* del filósofo —como consejero personal— resulta hoy imprescindible para cumplir el propósito que la bioética persigue como una especie de ética aplicada, *i.e.*, la máxima calidad de vida de las personas. Así como muchas personas requieren ser tratadas por médicos, psicólogos y psicoanalistas para que su vida sea beneficiada —en los términos más deseables posibles en conformidad con sus propias circunstancias y dando por sentado que los médicos, psicólogos y psicoanalistas realizan sus profesiones con ética—, del mismo modo, el ejercicio profesional del filósofo como consultor o consejero es imprescindible para que muchas personas logren beneficios en sus vidas, lo más deseable posible en conformidad con sus propias circunstancias. Ésta es la tesis que defiendo.

El ensayo está dividido en tres partes. En la primera, discuto de forma más acabada por qué las prácticas modernas de la medicina —en específico, la psiquiatría—, la psicología y el psicoanálisis están en esencia enraizadas en consideraciones meramente causales que dejan de lado la propiedad de la libertad de las personas; en la segunda, considero el concepto aristotélico de felicidad y su relación esencial con la actividad de la razón práctica, la cual, más que prescribir mandatos categóricos, aconseja; por último, en la tercera justificaré la práctica de la consultoría personal filosófica y la analizaré en relación con el sentido de razón práctica aristotélica.

La persona como sujeto pasivo en las prácticas terapéuticas tradicionales

De la definición de bioética de Reich podemos tomar, analíticamente, por lo menos tres cosas. En primer lugar, puesto que la bioética trata de la "conducta humana", no puede desvincularse de la ontología de lo humano. La base de esto es que no podríamos tener una idea más o menos clara del actuar humano sin antes tratar de entender qué significa el ser del hombre. En este sentido, la bioética tiene que considerar, en su "estudio sistemático", por lo menos tres dominios que constituyen el ser de lo humano: el biológico, el afectivo y el noético.

En segundo lugar, en tanto que la bioética estudia el comportamiento humano "en el ámbito de las ciencias de la vida y la salud",

resulta claro que también aborda el ejercicio de la medicina como una práctica cuyo objeto es la salud y fomentar la vida —humana— misma.

Por último, puesto que la bioética analiza la acción humana en relación con las ciencias de la vida y de la salud a la "luz de los valores y principios morales", no puede llevar este nombre si no hace suya la lucha de favorecer la autonomía de las personas, lo que significa dos cosas: *a)* en su aspecto positivo, luchar por la autonomía quiere decir respetar a las personas como agentes racionales capaces de proponerse fines y realizarlos, lo que implica previa reflexión y deliberación; *b)* en su aspecto negativo, significa luchar por que las personas, como agentes racionales capaces de evaluar cursos de acción y tomar decisiones, se hallen libres de manipulación y coerción. Así, si la autonomía es una propiedad de las personas que valoramos, entonces el principio moral con respecto de este valor podría ser enunciado como el principio de respetar la autonomía de las personas.

En conformidad con la idea de que la bioética trata con las ciencias de la vida y de la salud, parece natural considerar bajo la misma lupa a las prácticas de la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis. En breve, lo que a la bioética preocuparía, en virtud de que analiza "las ciencias de la vida y de la salud a la luz de los valores y principios morales", es que los médicos psiquiatras, así como los psicólogos y psicoanalistas respeten el principio de autonomía en sus propios pacientes. Sin embargo, no resulta claro cómo atender a tal principio cuando quienes ejercen estas disciplinas por definición dirigen su práctica a personas que son *pacientes*, esto es, por lo menos dentro de estas prácticas, *no agentes*. Muchos practicantes médicos suponen que brindar información a sus pacientes es sinónimo de respetar el principio de autonomía. Consideran que con ello proporcionan las bases, condicionalmente necesarias, sobre las cuales los pacientes mismos pueden decidir con libertad si efectuar o no una acción recomendada por el médico. Pero como la psiquiatría, en tanto ciencia médica, se enraiza en el dominio *biológico*, parte constitutiva de los seres humanos —en cuanto seres vivos—, y la psicología y el psicoanálisis, a su vez, son disciplinas que se enraizan en el dominio *afectivo*, surge la pregunta de si es posible pedir a los practicantes de estas disciplinas que consideren a sus pacientes como agentes *racionales* capaces de deliberar y tomar decisiones libres de coerción e interferencia. Sin atender a lo problemático que resulta suponer, como insisten sus practicantes, que su arte o ciencia consiste en tratar "enfermedades mentales" —si tal fuera el caso, ¿cómo puede pedir que traten a sus pacientes como seres racionales competentes?—, la racionalidad del agente no les compete por tratarse de un dominio fuera de su jurisdicción.

No es casual que dos de los cuatro principios básicos de la bioética —la no maleficencia y la beneficencia—[2] atañen a la práctica médica y de la salud, porque fueron prescritos por primera vez en el código ético de Hipócrates: "mi poder y discernimiento será en *beneficio* de los enfermos y les *apartará del perjuicio y el terror* [...] A cualquier casa que entre, iré por el beneficio de los enfermos, absteniéndome de todo error voluntario y corrupción".[3]

Incluso concediendo que su trato con pacientes siempre se base en la premisa de que no sólo como médicos sino también como personas tienen "buena voluntad" —como diría Kant—, el respeto de estos dos principios puede estar de manera fácil en tensión con el respeto del tercer principio básico de la bioética: la *autonomía* de las personas. Respetar los principios —bioéticos— de la práctica médica no implica por necesidad respetar el principio —bioético— de la autonomía de las personas. En su juramento, Hipócrates mismo subordina el principio de la autonomía a los principios de la no maleficencia y de la beneficencia: "A nadie daré una droga mortal *aun cuando me sea solicitada*, ni daré consejo con este fin. De la misma manera, no daré a ninguna mujer supositorios destructores; mantendré mi vida y mi arte alejado de la culpa".[4]

Para apartarse de la "culpa", el médico "jura" hacer todo lo que está en sus manos para que todo ser humano —incluidos los fetos— mantenga la vida y sane. No cuesta mucho trabajo percatarse de que, de acuerdo con el juramento, el médico no podrá "mantener su vida y arte alejado de la culpa" si en lugar de hacer lo que "de acuerdo con su poder y discernimiento" debe hacer, hace lo que el paciente le pide que haga —como brindarle muerte asistida o realizarle un aborto—. Para estar liberado de toda culpa y responsabilidad, el médico no puede no interferir en muchas de las decisiones autónomas de sus pacientes. Así, ningún profesional de la medicina negaría que su práctica, quizá más que ninguna otra actividad o disciplina profesional, está fuertemente atada a un código ético. Pero al mismo tiempo, los principios morales de la ciencia de la medicina la empujan, en muchos casos, a que las personas sean tratadas con independencia de lo que para muchos filósofos define el criterio mismo de personalidad, es decir, la autonomía. Con todo, lo que

[2] Como lo señala Victoria Camps: "Nadie que se mueva con un mínimo de rigor en este ámbito [la bioética] se dispone a discutir la validez y legitimidad de los consagrados cuatro principios de la bioética: no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia". *Cfr.* "Un marco ético para la bioética", en Rosario Herrera Guido [coord.], *Hacia una nueva ética,* México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Siglo XXI, 2006, p. 38.

[3] Las cursivas son mías.

[4] Las cursivas son mías.

aquí interesa no es que los principios de no maleficencia y beneficencia deban ser suavizados para que la práctica médica respete el principio de autonomía, sino que, aunque el código ético de la práctica médica autorice, por ejemplo, la realización de abortos o muerte asistida por petición de pacientes competentes y racionales, no está en manos de la práctica médica ofrecer una guía que no sea la de su propio código ético para intentar responder a la pregunta normativa emanada del carácter ético de las personas, *i.e.*, ¿qué debo hacer?

Los dos pensadores más brillantes de nuestra tradición filosófica moral —Aristóteles y Kant— parecen estar de acuerdo en que la libertad de la voluntad no se halla ni en la parte afectiva ni en la biológica del ser humano. Para estos pensadores, la propiedad de la autonomía es constitutiva de la función noética, esto es, del ejercicio activo del pensamiento y la razón. De manera que desde la medicina, la psicología y el psicoanálisis, la parte noética, la parte activa de la mente humana en donde se localizan la voluntad y las funciones del pensar y del imaginar, es dejada a un lado. Cuando la persona es tratada como sujeto pasivo y paciente por parte de la práctica médica, la psicología y el psicoanálisis, su racionalidad, y por tanto su autonomía, pasan a segundo término. En palabras kantianas, la ética médica sólo puede ofrecer respuestas heterónomas a una pregunta —la pregunta ética normativa— que rigurosamente sólo puede ser contestada desde la propia autonomía.

No es difícil reconocer la razón por la cual la medicina moderna, en especial, está autorizada desde dentro a tomar con poca seriedad problemas relacionados con el principio de autonomía. La medicina moderna occidental se basa en un modelo alopático, cuyas raíces se encuentran, en esencia, en la distinción de sustancias cartesianas, por un lado, y en las leyes causales newtonianas, por otro. Como sustancia material, el cuerpo es considerado un tipo de máquina repleto de partes y sistemas; de estar defectuosas, las primeras pueden ser reparadas o repuestas por otras; si los segundos funcionan mal, pueden ser restaurados para convertirlos en sistemas funcionales aceptables. Para la medicina, todos los sistemas y las partes corporales están, en última instancia, sujetos a leyes bioquímicas y biofísicas que pueden ser comprendidas, porque responden al principio de la relación de la causa con el efecto. Desde una perspectiva baconiana y positivista desde la cual el conocimiento es equiparado al poder, estas bases cartesianas y newtonianas de la medicina en cuanto ciencia vuelven comprensible por qué es una práctica de tanto éxito: a mayor conocimiento de las partes y sistemas del cuerpo, de sus reacciones bioquímicas y biofísicas, mayor poder para manipular, cambiar o erradicar partes y sistemas defectuosos por partes y sistemas funcionales. Como consecuencia, el promedio de la expectativa de vida de las perso-

nas en los países occidentalizados se halla en una escala de continuo ascenso.

En tanto rama de la medicina, el éxito de la psiquiatría se debe al conocimiento que se ha ganado de las funciones mecanicistas —sujetas a leyes neuroquímicas— del cerebro. Y si bien la psicología y el psicoanálisis no son considerados hoy en día como ramas de la medicina o disciplinas científicas —más bien, como disciplinas humanistas—, al igual que la medicina en cuanto ciencia tienen un lenguaje cuyo vocabulario es "causal y determinista", como explica el filósofo y psicoanalista Michael Russell. Durante mucho tiempo, el entrenamiento en psicoanálisis estuvo restringido a un aspecto psiquiátrico de pensar en términos médicos; por tanto, consistía en hacer uso del vocabulario de la enfermedad, de manera que la práctica milenaria de conversar sobre los sentimientos y pensamientos se convirtió en tratamiento. En consecuencia, formas de psicoterapia no presentadas bajo los auspicios de la medicina fueron consideradas provincias de la psicología. Los psicólogos están entrenados para investigar el comportamiento humano de manera causal. Están familiarizados con investigaciones sobre correlaciones entre el comportamiento humano y contingencias ambientales, y que tienden a pensar en un lenguaje causal y determinista,[5] lo cual a su vez —como afirma Russell— explica la envidia de estas disciplinas por la física y las "ciencias duras" en general: la psicología envidia a la física. En su búsqueda por el respeto de las llamadas ciencias duras, los psicólogos están preparados a pensar en términos de un lenguaje causal, a medir la "efectividad" en un contexto de "resultados" o "consecuencias"; así, cuando llega a discutirse qué es la terapia, se afilian a un pragmatismo frío de lo que puede ser "operacionalmente definido" y medido.[6]

De este modo, si el lenguaje de los psicólogos y médicos recurre a un mero vocabulario fáctico, que tiene que ver con relaciones causales y deterministas, entonces no es casual que las prácticas terapéuticas de la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis estén sustentadas en un fenómeno pasivo: "la terapia es algo a lo que estás sometido, algo que se te hace, algo que supuestamente tiene que traer un cambio, una reparación, una cura".[7]

Hay que destacar que, en la medida en que las prácticas médicas —como la psiquiatría— o las derivadas de ellas —como la psicología y el psicoanálisis— no atañen al ámbito noético del ser humano, son ejercicios o prácticas terapéuticas incompletas. No estoy cuestionando su

[5] Michael Russell, "The Philosopher as Personal Consultant", en *The Philosopher's Magazine* [en línea], <http://www.philosophers.co.uk/current/russell.htm>, p. 1.

[6] *Ibidem*, p. 5.

[7] *Ibidem*, p. 1.

efectividad ni la legitimidad de sus orígenes científico-positivistas. Pero si reconocemos un punto de vista holístico de la naturaleza y actividad humanas y que tanto una como otra son irreductibles a paradigmas explicatorios cientificistas, entonces también debemos aceptar que no existen esquemas privilegiados por medio de los cuales puede elaborarse un diagnóstico total sobre la naturaleza y la acción humanas. Aceptado este punto de vista holístico, las terapias psiquiátricas y psicoanalistas deben reconocer que, inscritas dentro de lo biológico y lo afectivo o emocional, sólo puede garantizar una resolución de problemas en estos niveles. No son prácticas efectivas para promover una vida funcional óptima cuando el problema que impide esto se localiza, por ejemplo, en crisis existenciales relacionadas con la pérdida de significado, valor o propósito de la vida que una persona puede llegar a tener. La mayoría de los seres humanos no puede funcionar de manera óptima con la ausencia de un equilibrio estable entre salud física, balance emocional y orden conceptual. Una persona que, desde la opinión médica, está enferma no sólo no ejerce en forma óptima su función como ser vivo, sino que tampoco puede funcionar con propiedad en sus otros dos dominios. Por su parte, una enfermedad en el ámbito biológico casi siempre implica consternación en el afectivo, lo cual a su vez con facilidad puede conducir a interferir con la función óptima del dominio noético, como la deliberación racional o el pensamiento creativo. Por último, no es raro que una persona envuelta en un dilema moral o angustiada por no encontrar sentido a la vida —en donde, por supuesto, tal angustia no es la expresión emotiva de una *Weltanschauung* filosóficamente reflexionada— tenga disfunciones biológicas —como la pérdida de sueño o apetito— y afectivas —como ansiedad o irritabilidad—. En tales casos, un típico tratamiento médico, psiquiátrico o psicológico no puede resolver el problema, porque no es afectivo ni biológico; sólo puede ser tratado atendiendo a la función noética de la mente, que sólo la filosofía puede resolver.

Consejo, sabiduría práctica y felicidad en Aristóteles

He dicho que el punto de vista del médico sobre los individuos, como sus pacientes, no privilegia la actividad noética propia de las personas en cuanto agentes. Por lo tanto, la terapia psiquiátrica, psicoanalítica o psicológica poco tiene que aportar a la resolución de la pregunta ética normativa. La explicación de ello se debe a los fundamentos cartesianos newtonianos de la ciencia: el sujeto se estudia y se analiza en términos sólo causales y deterministas. Así, no es casual que las terapias psiquiátricas, psicológicas y psicoanalíticas se centren en el aspecto meramente pasivo

o receptivo de las personas. Pero en un sentido práctico, el problema de las explicaciones causales es que no dan cabida a la *justificación* de acciones. Al ofrecer simples exculpaciones, las explicaciones del comportamiento humano basadas en razones causales hacen abstracción del carácter de las personas, de su atributo de personalidad y su autonomía.

El concepto de autonomía resulta crucial para determinar, como ha querido hacerlo Victoria Camps, el marco ético de la bioética[8] por la sencilla razón de que la ética sería una palabra carente de sentido si no se reconoce a las personas como capaces de ser agentes que evalúan, toman decisiones y actúan. Como se sabe, la palabra "ética", se deriva del griego antiguo *èthikós*, que significa "relativo al carácter". Aristóteles ha enseñado, siguiendo a Platón, que el carácter de las personas no se manifiesta tanto en lo que demuestran saber y conocer en sentido teórico, sino en lo que hacen: en cómo y por qué actúan así. En cuanto al concepto de autonomía, creo que los fundamentos de la filosofía práctica de Aristóteles representan el mejor marco ético posible para la bioética, no sólo porque ha explicitado —cómo ningún otro filósofo— las relaciones entre la función noética de la mente, la acción y el carácter ético; más aún, porque si la bioética se inserta en la disciplina de la ética aplicada —como su nombre indica—, cuya preocupación central reside en la relación entre la vida y la ética, Aristóteles sostiene que sólo siendo personas éticas realizamos el fin que nos es propio como seres vivos: la *eudaimonía* o la felicidad en cuanto bienestar, esto es, una vida completa y satisfactoria.

Aristóteles asevera que la *phrónesis*, la sabiduría práctica, es el rasgo distintivo de la persona que ejercita todas las virtudes y alcanza la excelencia del carácter ético; es la excelencia de la razón práctica, la cual, junto con la razón teórica, pertenece a la función noética y activa del alma, y es lo que caracteriza la *segunda naturaleza* de los seres humanos: naturaleza, porque la sabiduría práctica sólo puede ser propia de los seres humanos como animales racionales; y segunda, porque esta excelencia no es natural a los seres humanos en el mismo sentido que, por ejemplo, respirar como seres biológicos, percibir como animales con órganos sensoriales o, incluso, reconocer la validez lógica del principio de no contradicción como seres que poseen razón especulativa. La *phrónesis* sólo puede ser actualizada, como señala Aristóteles, mediante el hábito o la costumbre.[9] De aquí que tenga que conceder la razón a Platón cuando en el libro VII de las *Leyes,* explica que "toda disposición de carácter procede de la costumbre".[10]

[8] Victoria Camps, *op. cit., passim.*

[9] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1103a22.

[10] Platón, *Leyes,* 792e.

Puesto que Aristóteles define el fin, el *télos* de cada ser o cosa en virtud de la función que le es propia, existe una evidente relación intrínseca entre la excelencia de la razón práctica, la virtud más alta de los seres humanos en cuanto animales racionales y el fin de la felicidad o la *eudaimonía* como el *télos* del hombre. Ahora bien, piensa que la felicidad, como el *telos* del hombre, consiste en un fin inclusivista realizable que, en tanto autosuficiente, contiene en sí mismo todos los bienes y actividades deseables —de acuerdo con su postura, este fin debe incluir los bienes del alma, los del cuerpo y los externos—.[11] Por consiguiente, la *phrónesis* debe consistir en el hábito adquirido mediante el cual las siguientes tres cosas, por lo menos, se llevan a cabo.

1) Primero, una actividad de *deliberación* sobre un sistema tolerable de bienes, esto es, reflexionar sobre la compatibilidad y grados de los bienes que conjuntamente deseamos, determinando de la manera más clara posible lo que podríamos llamar nuestro paquete básico de felicidad.

2) Después, la *elección* de los medios más adecuados o convenientes para la realización de un bien que forma parte de nuestro paquete básico. (Debe decirse, no obstante, que no sólo es suficiente considerar el medio elegido para la realización del fin particular deseado como el más adecuado en nuestras circunstancias y limitaciones. También se requiere aquí un proceso de deliberación para asegurarnos que, al tomar el medio en cuestión, no arrastre consigo problemas significativos que impidan la realización de otro bien o fin de nuestro paquete básico.)

3) Por último, *actuar* en consideración con lo que hemos deliberado y elegido de forma previa.

Estos tres componentes —con la acción, como si fuera la "conclusión" de un silogismo— son imprescindibles para el logro de una vida próspera; por consiguiente, son elementos básicos que forman una vida ejercitada en conformidad con la recta razón (*orthos logos*).

Otra característica capital de la *phrónesis* aristotélica es la siguiente. En contraposición al paradigma de las filosofías morales modernas sustentadas en el concepto de ley —aquí, como en el caso de la medicina

[11] Es cierto que en el libro X de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles señala que la felicidad consiste en la contemplación filosófica —la *theoría*—. Sin embargo, es difícil conceder que la actividad teorética de la contemplación sea el fin propio del hombre cuando Aristóteles también indica que la función propia de los dioses, que no carecen de nada, estriba en contemplar. La tesis sobre la funcionalidad resulta ser inconsistente con la de la finalidad si Aristóteles se compromete en serio con la idea de que el *télos* humano consiste en la contemplación.

moderna, las influencias newtonianas son igualmente evidentes—, la ética aristotélica privilegia lo particular sobre lo universal y lo contingente sobre lo necesario. Por ello, en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, el Estagirita sostiene que "puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay principios de lo demostrable y de toda ciencia, el principio de lo científico no puede ser ni arte ni prudencia, porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera".[12]

Aunque "la prudencia es un modo de ser racional", no se trata de un modelo de racionalidad práctica que, como en el caso de Kant, es universal y necesario por ser de naturaleza *a priori*. Puesto que la prudencia es práctica, y toda acción tiene que ver con lo particular, la prudencia se refiere "preferentemente" a las cosas particulares.[13] Por eso, en el libro II de la *Ética Nicomáquea*, lugar en el que Aristóteles discute la naturaleza de la virtud ética, explica que "cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo".[14]

"Se llama prudente", comenta de nuevo Aristóteles, "al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo [...] y a lo que a uno le conviene."[15]

Es importante recordar que no sólo para Aristóteles, sino para la tradición clásica en general, la práctica de la ética tiene mucho que aprender del "arte" de la medicina.[16] Pero no porque el médico tenga mucho que decir sobre la importancia de la *phrónesis* ni porque su "arte" mismo sirva como la guía más adecuada para resolver problemas que pueden surgir tanto en los procesos de deliberación y elección como de paralización, los cuales con frecuencia ocurren al momento de actuar e impiden hacer real lo que ha parecido ser deliberado y elegido. La práctica médica sirve de ejemplo para la ética, porque el médico *sabe cómo actuar en cada caso particular;* sabe que no hay una medicina adecuada para todos. Esto debe ser un ejemplo para el hombre que desea ser éticamente virtuoso: ha de prestar cuidado a cada caso particular para actuar con co-

[12] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1140b31-6.

[13] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141b24.

[14] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1107a30-4.

[15] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141a25 y 1142a1.

[16] Así, Jaeger ha destacado que la medicina y la filosofía fueron asimiladas en la antigüedad por su doble condición de universalidad y particularidad, ciencia y forma de vida, y la unidad entre ambas fue el ideal de la cultura clásica. *Cfr.* Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, libro IV, cap. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. El mismo punto ha sido resaltado también por Hans-Georg Gadamer en *The Enigma of Health*, Oxford, Polity Press, 1996.

rrección. La tesis aristotélica de las virtudes como término medio está centrada en este saber práctico:

> es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo, hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse. Dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y *en la cantidad y en el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas*, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil.[17]

Por último, Aristóteles piensa que la naturaleza de la prescripción médica, así como la de la prescripción ética —que intenta responder a la pregunta normativa—, es más parecida a la del consejo que un amigo o padre daría cara a cara que a la que un juez ofrecería de manera impersonal como norma categórica. Aristóteles manifiesta este asunto cuando considera la relación que mantiene la parte irracional del alma con la racional o noética, práctica, que guía y dirige la acción.[18] Así, la justificación de este modo de entender el precepto práctico tiene una dimensión psicológica, debido a que las partes racional e irracional del alma pueden armonizar entre sí. No obstante, también es claro que la naturaleza normativa, pero no categórica, de esta prescripción está vinculada en esencia con el objeto de la acción prudencial, porque se trata de un fin —la *eudaimonía*— para el cual los aspectos particulares y empíricos resultan muy relevantes. Kant hace eco de este punto de vista aristotélico cuando, en la segunda sección de la *Fundamentación metafísica de las costumbres,* afirma que para ser feliz no se puede obrar según principios determinados, sino sólo según consejos empíricos (*empirischen Ratschlägen*), como los de la dieta, de la cortesía, del ahorro, de la reserva, etcétera, de los cuales la experiencia enseña que son los que más fomentan por término medio el bienestar.[19]

De manera que Kant —a diferencia de Aristóteles— sostiene que una acción con valor ético no puede tener como fin la felicidad y mantiene —también a diferencia de Aristóteles— que las partes racional e irracional de la mente, de donde provienen las inclinaciones y los deseos, se hallan en perpetuo conflicto y por tanto no es posible que armonicen entre sí; y, a pesar de ello, también afirma, en conformidad con Aristóteles, que los principios de acción prudenciales han de ser considerados más bien consejos (*Anratungen*) que como mandatos (*Gebote*) de la razón.

[17] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1109a 24-9. Las cursivas son mías.

[18] *Cfr.* Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1102b25-32.

[19] *Vid.* Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.

Si la bioética, una ética de la vida, pretende en verdad ser una ética aplicada, *realista* —lo que no quiere decir, necesariamente, realismo ético—, entonces la práctica médica debe cumplir con la obligación moral de seguir, con todos los pacientes, los principios hipocráticos de no maleficencia y beneficencia. Pero esta condición, aunque necesaria, no es suficiente para que una ética de la vida alcance su total desarrollo y plena realidad, porque le falta abarcar el desarrollo del propio carácter, de la segunda naturaleza personal. Hablando *stricto sensu*, una vida no puede ser ética por completo si falta el ejercicio de la autonomía, de razón práctica. La parte de *vida* que tiene el vocablo "bioética" no puede referirse con exclusividad a la vida a secas, en contraposición a la muerte, sin ser inconsistente al mismo tiempo con el *ethos* del hombre. Porque lo que es propio del hombre, como ser que posee actividad mental, consiste en deliberar y actuar por el fin de una vida *completa* y *próspera*, de lo que Aristóteles llama *eudaimonía* y lo que nosotros por lo común llamamos una vida *buena*.

¿Por qué la consultoría filosófica?

Estoy inclinado a concebir la práctica del filósofo como una actividad que materializa, en su presencia y voz, una facultad que por tradición se piensa que, al formar parte del alma, no es posible percibir por ningún sentido. Es una actividad personalizada que encarna, al dar la cara, la facultad inmaterial de la razón práctica tal como la concibe Aristóteles: el filósofo representa en el sentido externo la voz originalmente interior de un *orthos logos* que aconseja. No quiero decir que el filósofo, por encima de todos los demás mortales, se encuentra en la posición privilegiada de poseer una inteligencia exclusiva, que nadie más que él posee. Pero por su dedicación profesional al análisis de argumentos y su conocimiento de las múltiples respuestas históricas que se han ofrecido o intentado ofrecer a interrogantes universales que parten de preocupaciones "demasiado humanas", de preguntas que pertenecen al patrimonio común de la humanidad —por tanto, no sólo a los filósofos por profesión—, el profesional indicado para ayudar a responder preguntas filosóficas es el filósofo.

Desde una perspectiva social, pocos dudarían que los filósofos morales preocupados por problemas de ética práctica puedan aportar mucho para construir una conciencia moral colectiva. Desde el espacio de la discusión y el debate, pero sobre todo de las cuestiones y conflictos morales latentes en el interior de los órganos y las instituciones sociales, las tareas pedagógicas realizadas por "comités asistenciales y

bioéticos"[20] resultan imprescindibles para que las prácticas políticas, económicas y sanitarias —como las más significativas de estos órganos e instituciones sociales— encuentren orientación axiológica. Y si en la esfera social estos comités éticos quedan justificados de forma plena debido a la existencia de una época que requiere orientación moral, entonces nada impide justificar, en la esfera individual o personal, que por ende revela una desorientación de índole filosófica, un comité ético asistencial.[21]

Como en los tiempos de Epicuro —cuando el caos moral aparece una vez disueltas las ciudades-Estado griegas—, nuestra época requiere con urgencia la labor práctica, consejera, del filósofo al estar marcada por este tipo de desorientaciones. Considérese que en Estados Unidos, por ejemplo, profesionales de la psiquiatría reconocen que por lo menos 10% de sus "pacientes" presentan problemas filosóficos —como paralización práctica por la pérdida del sentido de la acción— y no sólo problemas o daños cerebrales.[22] Esto señala que no toda la conducta remitida a un estudio psiquiátrico revela un "síntoma" y, por tanto, no es el caso que toda conducta que se "diagnostica" en el curso de una terapia deba ser "curada". Desde luego, la cifra misma revela que no todos los pacientes que asisten a prácticas psicoterapéuticas sufran también, problemas filosóficos. Pero la cifra sí es suficiente para no dejar lugar a la sorpresa de que podemos encontrar al psiquiatra filosofando con sus pacientes. Incluso, el psiquiatra venezolano Abraham Genis reconoce que "*en muchos casos,* en el curso de la relación psicoterapéutica que se mantiene con los pacientes, nos damos cuenta que, inevitablemente, estamos filosofando".[23] No parecería haber razón alguna por la que alguien impidiera que los psiquiatras filosofen con sus pacientes. Sin embargo, si nos atenemos a la división de especializaciones y confiamos en que los objetivos de los programas académicos que ofrecen las universidades e institutos de investigación y enseñanza son mínimamente cumplidos, es claro que el filósofo por profesión estará en mejor posición para tratar problemas filosóficos que el profesional de la psiquiatría. De todos los

[20] Los conceptos de "comité asistencial" y "comité bioético" provienen de Victoria Camps, *op. cit.*, p. 46.

[21] Este comité de consultoría filosófica individual está conformado por filósofos certificados por la APPA (American Philosophical Practitioners Association), con sede en Nueva York.

[22] *Cfr.* Lou Marinoff, "Thus Spake Settembrini: A Meta-Dialogue on Philosophy and Psichiatry", en Thomas Schramme y Johannes Thome [eds.], *Philosophy and Psychiatry*, Berlín, De Gruyter, 2004, pp. 27-49.

[23] Abraham Genis, "Mayéutica y filosofía", en *Actas del 4to Congreso Virtual de Psiquiatría* [en línea], <http://www.psiquiatria.com/interpsiquis2003/9661>. Las cursivas son mías.

profesionales posibles, el filósofo es el mejor capacitado —o el que debería estarlo— para filosofar; así como de todos los profesionales posibles es el psiquiatra el que está mejor preparado —o el que debería estarlo— para curar enfermedades cerebrales.

La conclusión a la que interesa llegar es que muchas personas presentan "cuadros" de problemas de corte filosófico que son distintos de los diagnosticados como "enfermedades mentales". Los problemas filosóficos a los que me gustaría referirme aquí de manera breve son aquellos que en esencia vinculan con la deliberación y la acción y por tanto los que conciernen a la pregunta normativa ¿qué debo hacer?

Por lo general, cuando un agente delibera con seriedad, considera el peso o los grados de los diferentes motivos que funcionan como las razones para la acción y que están vinculadas con la idea que el mismo agente tiene de una vida próspera, completa o con sentido. Aquí pueden surgir por lo menos dos problemas en la esfera individual. Una persona puede creer que dos o más de sus motivos se excluyen entre sí cuando quizá no necesariamente ocurra de esa forma. Martina puede tener motivos para estudiar arte, porque siempre le ha gustado pintar; pero cree que formar una familia, lo cual también desea, es un motivo que se interpone en ser artista, pues por alguna razón presupone que estas dos aspiraciones representan modos de vida incompatibles. En el lenguaje de Wittgenstein, quizá el problema de Martina radica en que una determinada representación la mantiene "capturada" y le impide formarse una idea más amplia de las cosas, y no en que una de estas dos motivaciones representa una mera "ilusión". En tales casos, Martina puede resultar beneficiada por el consejo de un filósofo, pues al presentarle cara a cara alternativas distintas sobre cómo ver las cosas y la vida, le ayudaría, en términos wittgensteinianos, a encontrar el camino fuera de la botella.[24]

En otra situación, una persona puede autoengañarse al creer que tiene motivos que en realidad no son suyos. Pedro delibera sobre su futuro. Debe tomar una decisión: no sabe si seguir la carrera de cirujano o dedicarse al físicoculturismo. Estas dos razones distintas para actuar se le presentan de manera muy poderosa, de tal suerte que se enfrenta al dilema sobre lo que hará con su vida. No sabe qué decidir, pero es lo suficientemente reflexivo para advertir que la situación no puede tomarse a la ligera. "¿Qué debo hacer?", se repite Pedro una y otra vez. Un fi-

[24] Aunque la filosofía de Wittgenstein ha logrado mayor influencia en la investigación filosófica de la tradición anglosajona, he aquí un claro caso en el que su filosofía "terapéutica" puede resultar de gran utilidad práctica fuera de la academia. Sara Ellenbogen defiende con amplitud esta idea en su ensayo reciente "Wittgenstein and Philosophical Counseling", en *Philosophical Practice. Journal of the American Philosophical Practitioners Association*, vol. 2, núm. 2, 2006, pp. 79-85.

lósofo puede ayudarlo a resolver su dilema porque, al estimar a Pedro como persona racional deliberadora y no como un ejemplo concreto de un paradigma teórico general, guía su investigación con las propias consideraciones y razones que Pedro cuenta en su historia. Siguiéndolas, el filósofo puede percatarse de que los motivos de Pedro para ser cirujano provienen de lo que Bernard Williams ha llamado razones externas, esto es, que las razones no son propias de Pedro, porque no se sustentan en su carácter y personalidad, sino, por ejemplo, en lo que su familia espera de él.[25] En tal caso, el consejero filosófico ayudaría a Pedro a percatarse de que una clase de razones que creía suyas no lo son, en realidad; aunque no le dirá lo que debe hacer, por lo menos señalará algo que Pedro por sí mismo no era capaz de ver: que su dilema está constituido por una motivación externa y otra interna, por lo que su conflicto de intereses no tiene alguna relación con una especie de desorden personal. De manera clara, este tratamiento filosófico sobre razones motivadoras también ayuda a resolver problemas que desde la primera o tercera persona pueden diagnosticarse como debilidad de la voluntad. En efecto, que una persona no actúe en conformidad con lo que ha deliberado y elegido previamente puede no ser un problema de *akracía*, sino un problema de creer que se poseen motivaciones que de hecho no se tienen.

Queda mucho más por decir a propósito de lo que el filósofo como consultor o consejero personal es capaz de hacer. Al final, del mismo modo que ocurre con todas las subdivisiones de la ética aplicada o práctica, estamos tratando con una disciplina novedosa y en paulatina expansión. Con todo, debido a que no resulta necesario probar con argumentos el que muchas personas viven hoy en día inmersas en un caos existencial y ético, me parece que los filósofos cuentan con un enorme potencial para colaborar por el fin de un óptimo funcionamiento del ser humano como individuo con identidad personal. Pues si bien es cierto que su actividad como consejeros tiene paralelismos con el sentido clásico de la actividad del médico, trata al individuo, a diferencia de la moderna ciencia de la medicina, no como un paciente que presenta cuadros disfuncionales que deben ser curados, sino como agente necesitado de guía y asistencia pedagógica.

[25] *Cfr.* Bernard Williams, "Razones internas y externas", en *La fortuna moral*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1993, pp. 131-145.

Conclusión

En este ensayo he defendido la práctica del profesional de la filosofía como consultor o consejero personal. Aunque pienso que esta práctica ofrece una colaboración considerable para el logro del bienestar personal, estoy muy lejos de mantener la tesis de que esta actividad es sustitutiva de la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis. Sostener esto significaría contradecir un supuesto esencial del que he partido en este escrito: el funcionamiento óptimo de cada persona no sólo requiere que la parte noética —de la cual está, en esencia, constituida— ejecute su actividad de manera apropiada, actividad consistente, al menos en términos prácticos, en deliberar, elegir y actuar en forma autónoma. También implica que, en tanto que las personas son seres biológicos y afectivos, los órganos materiales se hallen sanos y las emociones, pasiones y afecciones, balanceadas. Pretender sustituir la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis por la filosofía equivaldría a suponer, desde luego de modo falso, que los seres humanos son sólo sustancias pensantes y no seres complejos constituidos al menos por dos partes, además de la pensante, una corpórea y otra emocional. Sin embargo, también pretender que sólo la medicina y las artes o ciencias de la salud mental como la psicología o el psicoanálisis pueden resolver todos los problemas vitales de una persona, significa conceder, también de manera falsa, que los seres humanos carecen de una actividad mental cuya función práctica consiste en resolver un dilema moral o brindar sentido a las acciones que realizan. Aun cuando los profesionales de la medicina —como los psiquiatras— ejerzan su práctica anteponiendo una buena voluntad y por tanto cumpliendo con los principios de sus códigos éticos, en algunos casos —suficientes para nuestros propósitos— está fuera de sus manos atender de modo adecuado "trastornos" que los pacientes presentan, porque no son problemas que atañen a lo corpóreo y a lo biológico. Con todo, lo que sí comparten los trastornos cerebrales y los problemas de orden noético, y por tanto lo que justifica la práctica terapéutica y la práctica filosófica, es que la presencia de cada uno de ellos es individualmente suficiente para impedir la autorrealización personal.

PRINCIPIOS INSPIRADORES DE UNA REGULACIÓN BIOÉTICA

Un caso y una propuesta

Mª Cruz Díaz de Terán Velasco*

Introducción

La *bioética*, disciplina centrada en la investigación sobre los límites éticos del progreso tecnocientífico en biomedicina,[1] ha logrado conquistar, tras muchos años de esfuerzo, una autonomía epistemológica y metodológica propia, luchando —por así decirlo— contra la ética médica, por un lado, y la deontología, por otro. Sin embargo, no es posible decir lo mismo de la *biojurídica,* o *bioderecho*, entendida como el orden llamado a ocuparse de elaborar y recoger la normativa legal relativa a los problemas bioéticos.

Francesco D'Agostino indica que, tradicionalmente, las razones de este incierto estatuto epistemológico suelen resumirse en dos aspectos:

a) Por un lado, una cuestión *histórica,* consecuencia de su origen. Y es que la bioética nació en el ámbito de la ética médica; si bien casi todos sus padres fundadores ostentaban una pronunciada sensibilidad moral, mostraban, no obstante, una escasísima sensibilidad por el derecho. Ello motivó que los asuntos bioéticos no incluyeran, en principio, en sus discusiones, la perspectiva

* Facultad de Derecho, Universidad de Navarra, España.

[1] Laura Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Turín, Giapichelli, 1996, p. 9.

jurídica, de modo que el nacimiento del bioderecho como disciplina tuvo que esperar.

b) Por otro lado, las *características mismas de los problemas bioéticos*. Así, suele mencionarse como principal causa la inseguridad que puede crear en el jurista —y en la sociedad— la posibilidad de que la aceleración en los avances científicos provoque que sus intentos por legislarlos queden rápidamente obsoletos.

Sin embargo, sin restar importancia a estas razones, coincido con el profesor D'Agostino al afirmar que la principal dificultad con que se encuentra el jurista al enfrentarse a cuestiones bioéticas es otra; en concreto, que el origen de tales temas remite a una raíz ética y los juristas actuales no son capaces de traducir esos conflictos —éticos en su origen, pero con una innegable trascendencia social— porque, el discurso jurídico actual hace difícil enlazar el moral con el que es propio del derecho.[2] La crisis del paradigma clásico —que se caracterizaba por la imposibilidad de justificar la norma jurídica si no era por remisión a un ordenamiento metapositivo— ha supuesto la afirmación de una estricta separación entre la moral y el derecho. Éste pasa a ser considerado el producto de la voluntad de quien gobierna, mientras que la justicia se configura ya sea como un ideal ético o como un mero producto de la ley positiva. Ante este panorama, el jurista se halla frente a una alternativa radical: proclama la incapacidad de regular cuestiones bioéticas o efectúa un extremo esfuerzo cultural para verificar si existen razones jurídicas fundamentales que autorizan al derecho a imponer a la bioética límites precisos. La primera propuesta remite estos asuntos al ámbito de la conciencia —irrelevante para el derecho—, en tanto que la segunda ofrece, por el contrario, un campo de trabajo que, por tradición, ha estado siempre ahí, pero que está aún por labrar: construir un bioderecho; esto es, suministrar los criterios que están llamados a formular una legislación bioética por medio de una argumentación elaborada con principios jurídicos propios condicionados por principios morales.[3] Así considerados, los aspectos biojurídicos se nos muestran como una invitación para reflexionar acerca de la función misma del derecho como prioritaria y exclusiva, es decir, como función que no puede ser asumida como tal por algún otro sistema social.

Por definición, el derecho viene a impedir todo intento de marginar o excluir y, de este modo, legitima su presencia cuando aparece como un medio al servicio de la adecuada convivencia entre los hombres.[4] Tal

[2] Francesco D'Agostino, "Dalla bioetica alla bioguridica", en *Persona y derecho*, 24, 1991, p. 13.

[3] *Ibidem*, pp. 12-13.

[4] En otras palabras, la valoración positiva del derecho aparece sólo donde se

aspiración no debe tener en el biojurista —al menos en primera instancia— carácter moral, sino precisamente un carácter jurídico:[5] si el derecho es, por principio, abandono de toda violencia y renuncia a toda vejación; si es relación entre iguales, el bioderecho no puede medirse como una realidad en la que pueda existir quien tenga la facultad de juzgar acerca de la vida ajena, por la simple razón de que no existe tal unidad jurídica de medida. El orden del derecho, como orden de la coexistencia, debe aceptar como presupuesto propio que la vida humana no es susceptible de ser valorada, porque ella constituye justo el primer criterio de valoración de todas las cosas. De ahí que en el campo de la biojurídica —en el que se comprueban nuevas provocaciones de la tecnociencia y nuevas posibilidades de manipulación de la vida humana— pueda advertirse con claridad el peligro de un derecho que se extraiga de manera radical de la ética. Por ello, en el bioderecho es necesario recuperar la conciencia que ha ido madurando en forma progresiva y que se consolidó tras las atrocidades históricas de los totalitarismos: la certeza de que el derecho no puede devenir un instrumento al servicio de la voluntad del más fuerte.[6] Al contrario, su función es tutelar y promueve a los sujetos débiles, criterio éste que puede ser útilmente asumido como principio hermenéutico fundamental de la biojurídica.

Técnicas de reproducción humana asistida en la Ley española [7]

Las consecuencias de un derecho que responde a la idea de supervivencia del más fuerte manifiestan un evidente maltrato hacia el débil,

---

reconoce la paridad ontológica entre el yo y el otro, y no donde se potencia en forma unilateral el yo. Jesús Ballesteros, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, p. 129. Se trata de recuperar la idea de que la necesidad que el hombre siente del hombre y la ausencia del auténtico cuidado debido a los otros en el trato concreto es lo que justifica la presencia del derecho en la vida humana (la fórmula tradicional de derecho como respeto universal al otro) y su aplicación a los problemas biojurídicos.

[5] "Precisamente, si se opta por el término bioderecho o biojurídica, es para destacar que la discusión en esta área no se circunscribe a la exigencia máxima de la fundación y aplicación de los valores y de los principios morales a la práctica médica, sino que nos estamos refiriendo específicamente a la exigencia ética mínima de establecer reglas para la convivencia social. El bioderecho se interroga por los límites jurídicos de licitud de la intervención del hombre sobre la vida." L. Palazzani, *op. cit.*, pp. 9-10.

[6] L. Palazzani, "Bioetica e diritti humani", conferencia impartida en la Universidad de Navarra dentro del seminario permanente "Los derechos humanos en un mundo globalizado", febrero de 2005.

[7] Para ampliar los aspectos jurídicos implicados en el diagnóstico preimplantacional (DPI) y efectuar un estudio comparativo entre la Ley 35/1988 y la regulación actual,

pueden comprobarse, a mi juicio, en la regulación que la ley española hace del llamado diagnóstico preimplantacional (en adelante, DPI). La legislación española ampara el recurso al DPI por medio de su inclusión como una vía para *prevenir y tratar enfermedades de origen genético*.[8]

El apartado primero del artículo 12 de la Ley 14/2006 admite intervenciones con "fines diagnósticos" en los embriones vivos *in vitro*, en dos casos: *1*. Para detectar enfermedades hereditarias graves, de aparición precoz y no susceptibles de tratamiento curativo posnatal con arreglo a los conocimientos científicos actuales. *2*. Para detectar otras alteraciones que puedan comprometer la viabilidad del preembrión. Tales prácticas han de realizarse en centros autorizados y deben comunicarse a la autoridad sanitaria correspondiente que, a su vez, informará a la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida.

Por medio de estas intervenciones, el científico valora el embrión antes de ser implantado en el útero materno para emitir su dictamen; esto es, para exteriorizar su diagnóstico con el propósito de informar sobre alguno de estos fines: *1*. Si se le detectan enfermedades hereditarias graves "con el objeto de llevar a cabo la selección embrionaria de los preembriones no afectos para su transferencia". *2*. Si es viable o no, es decir, si puede ser *apto* para el proceso de fecundación.

Por tanto, la ley española autoriza que, si el diagnóstico sobre el embrión *in vitro* resulta positivo y no hay posibilidad de tratarlo, no se transfiera a la mujer. Así, ampara la selección de embriones, desechando los portadores de genes deletéreos o enfermedades hereditarias, para prevenir que el hijo nazca con anomalías por estos motivos. En definitiva, se está recomendando una selección entre los que deben continuar viviendo y los que no en función de su patrimonio genético hereditario.

El diagnóstico que propone el grupo LTRA (Long Term Response Actions) no es como uno médico común, no sólo por las técnicas y análisis en que se basa, sino porque su finalidad no coincide con otros diagnósticos ordinarios. El objetivo inmediato consiste en obtener la mayor información posible para transmitir a la mujer sólo aquellos embriones que demuestren no estar afectados por anomalías genéticas investigadas,

---

consúltese, entre otros, MariCruz Díaz de Terán Velasco, *Derecho y nueva eugenesia. Un estudio desde la Ley 35/88, de técnicas de reproducción asistida*, Pamplona, EUNSA, 2005; Pedro Femenía, *Status jurídico civil del embrión humano, con especial consideración al concebido in vitro*, Madrid, McGraw-Hill, 1999.

[8] En concreto, la Exposición de Motivos afirma que "El diagnóstico genético preimplantacional abre nuevas vías en la prevención de enfermedades genéticas que en la actualidad carecen de tratamiento y a la posibilidad de seleccionar preembriones para que, en determinados casos y bajo el debido control y autorización administrativos, puedan servir de ayuda para salvar la vida del familiar enfermo".

lo que, a su vez, implica eliminar o convertir en objeto de experimentación a aquellos en los que el resultado del análisis diagnóstico sea positivo.

Así, la razón de ser del diagnóstico se corrompe y su finalidad inicial terapéutica —esto es, con vistas a la mejora de las condiciones de vida del enfermo— pasa a convertirse en eugenésica. Las intervenciones que el apartado primero del artículo 12 acepta efectuar sobre el preembrión revelan, a mi entender, que tienen un propósito distinto del diagnóstico de enfermedades, puesto que autorizan a que no sea transferido al útero materno y, por lo tanto, constituyen una sentencia de muerte para el embrión preimplantatorio. De esta manera, se concede a los padres la oportunidad de tener un supuesto hijo sano, con lo que se evita el nacimiento de niños en apariencia enfermos mediante lo que, en definitiva, constituye un aborto selectivo.

Por otra parte, el apartado segundo del artículo 12 de la Ley 14/2006 autoriza aplicar técnicas de DPI para cualquier otra finalidad diferente de las anteriores o cuando se pretenda practicar combinado con la determinación de los antígenos de histocompatibilidad de los preembriones *in vitro* con fines terapéuticos para terceros. En ambos casos, para aplicar esas técnicas se precisará de la autorización expresa, caso por caso, de la autoridad sanitaria correspondiente, previo informe favorable de la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida. A los argumentos esgrimidos al momento de comentar la regulación del apartado primero de este artículo, debo agregar la duda acerca del destino de los embriones que, a pesar de ser viables y sanos, no resulten compatibles para el tercero interesado. En cualquier caso, entiendo que deberá ser necesariamente alguno de los que se especifican en el artículo 11.4 de la ley.[9]

Por lo que se refiere a las intervenciones con "fines terapéuticos", recogidas en el artículo 13 de la Ley 14/2006, sólo se autorizan si tienen como objetivo tratar una enfermedad o impedir su transmisión con garantías razonables y contrastadas. Este tipo de intervenciones deberán acatar una serie de requisitos adicionales para realizarse: que cuenten con la aceptación previa de la pareja o de la mujer si no hay pareja; que se

[9] Artículo 11.4. "Los diferentes destinos posibles que podrán darse a los preembriones crioconservados, así como, en los casos que proceda, al semen, ovocitos y tejido ovárico crioconservados, son:

a. Su utilización por la propia mujer o su cónyuge.

b. La donación con fines reproductivos.

c. La donación con fines de investigación.

d. El cese de su conservación sin otra utilización.

En el caso de los preembriones y los ovocitos crioconservados, esta última opción sólo será aplicable una vez finalizado el plazo máximo de conservación establecido en esta Ley sin que se haya optado por alguno de los destinos mencionados en los apartados anteriores".

trate de enfermedades con un diagnóstico muy preciso, de carácter grave o muy grave y que el tratamiento ofrezca garantías razonables de mejoría o cura (requisito contenido en la Recomendación 1046 del Consejo de Europa); se deberán practicar en centros sanitarios autorizados y con equipos cualificados y dotados de los medios necesarios, conforme se determine mediante real decreto.

Tales intervenciones, además, no deben influir en los caracteres hereditarios no patológicos ni deben buscar la selección de individuos o de la raza (artículo 13.2 c). No obstante, comprendo que esta medida es de difícil cumplimiento, puesto que es la propia normativa la que autoriza a que no se implanten los embriones que se sospecha poseen genes enfermos. En otras palabras, la propia ley promueve una selección de individuos según su salud genética. Además, muchas de las enfermedades que busca detectar el DPI van unidas a un sexo concreto o a una raza específica. Por consiguiente, desde este punto de vista, la discriminación entre individuos según el sexo o la raza se vuelve inevitable.

De la lectura de este artículo, en referencia con el anterior, se deduce, a mi juicio, que el tratamiento terapéutico en caso de enfermedades incurables —con el fin de "impedir su transmisión"— consistirá en no implantar al embrión "anormal". Así, podrá asegurarse, como indica la ley, que el tratamiento ofrezca "garantías razonables" para el problema. Es obvio que, una vez eliminado el enfermo, será imposible que transmita una enfermedad.

Ya se ha indicado que la finalidad original del diagnóstico es su carácter terapéutico. Es decir, se trata de detectar la enfermedad en aras de adoptar las medidas oportunas para tratarla. Es importante hacer hincapié en este aspecto. De hecho, etimológicamente el término "terapéutica" procede del griego y significa "curar". Por ello, en terminología médica y farmacéutica, la intervención *terapéutica* es la *curativa*. No obstante, la Ley 14/2006 sostiene —amparándose en el concepto de "intervención terapéutica"— un planteamiento opuesto. Por medio de la frase "impedir la transmisión de una enfermedad" encubre —y así justifica— la eliminación del embrión que sufre una enfermedad hereditaria o que es portador de la misma. Ello no impide que la ley regule con minuciosidad los requisitos que debe cumplir dicha actividad que tiene por objeto al embrión humano preimplantatorio.

No obstante, no es cierto que con estas medidas se eliminen o disminuyan los riesgos de transmitir enfermedades de origen hereditario o genético. Lo que la Ley 14/2006 recomienda para combatir la enfermedad no es poner los medios para encontrar un remedio eficaz, sino eliminar al enfermo. En última instancia, este planteamiento lleva implícita una propuesta según la cual la manera de acabar con una enfermedad es

suprimir a todos aquellos que la padecen y, para lograr una mayor efectividad de esta medida, se propone que el derecho la ampare y le dé cobertura. Ésta es la propuesta última que, a mi juicio, subyace en la Ley 14/2006.

En definitiva, a mi parecer, lo que en realidad se quiere significar con la frase "finalidades diagnósticas y terapéuticas" en lo relativo a prevenir y evitar enfermedades en el embrión es eliminar al sujeto enfermo. Es decir, la ley española propone como modo de tratamiento y prevención de enfermedades impedir que el embrión continúe su desarrollo normal, conculcando el derecho a la vida contenido en el artículo 15 de la Constitución española. En ese sentido, puede afirmarse que las leyes españolas, amparándose en estas expresiones, encubren una selección de vidas humanas, de acuerdo con su constitución genética.

Una propuesta de principios biojurídicos

En efecto, emitir un juicio sobre tales asuntos implica estar condicionado en gran parte por la valoración que pueda tenerse *a priori* del estatuto del embrión humano. Desde el punto de vista científico, hay un amplio consenso en afirmar que la vida humana existe desde el momento mismo de la fecundación, cuando de dos realidades distintas —el óvulo y el espermatozoide— surge una realidad nueva —el cigoto— con una potencialidad y una autonomía propias y cuyo desarrollo se va a realizar de acuerdo con su propio programa genético. Con base en los datos que la ciencia aporta, lo que caracteriza al proceso biológico del desarrollo humano es su continuidad. Una vez que la fertilización ocurre, el proceso continúa de una a otra fase, sin que pueda afirmarse que algún estadio particular de ese desarrollo sea más importante que otro, aunque tales fases sean según el desarrollo del embrión diferenciables, por lo que, a mi entender, su valoración ética y su protección jurídica no deben tampoco ser distintas. Así se manifestó el Tribunal Constitucional español en su sentencia 53/1985 al definir la vida como "proceso continuo", sometido a cambios cualitativos que, no obstante para el Tribunal, deben "influir en el estatus jurídico público y privado del sujeto vital".[10] Sin em-

[10] De acuerdo con la doctrina establecida por la STC 53/1985 de 11 de abril, sólo los nacidos son titulares del derecho a la vida, consagrado en el artículo 15 de la Constitución. El *nasciturus* se conceptúa como un bien jurídico merecedor de protección, lo que implica, según la citada resolución para el Estado con carácter general, dos obligaciones: la de abstener de interrumpir o de obstaculizar el proceso natural de la gestación y la de establecer un sistema legal para la defensa de la vida que suponga una protección efectiva de la misma y que, dado su carácter fundamental, incluya,

bargo, la Ley española 14/2006 niega a la vida humana en formación su índole de bien jurídico que debe ser protegido y permite seleccionar y utilizar embriones preimplantatorios con fines distintos de los reproductivos, lo que considero contrario a los criterios constitucionales. La regulación del DPI que propone la Ley 14/2006 supone un alejamiento de todos y cada uno de los valores superiores y principios básicos que propugna la Constitución española (artículos 1.1 y 10.1). Por lo tanto, la implantación en España de una legislación biojurídica que tienda a desproteger al débil no es conforme al sentido del derecho ni responde a los fines que lo justifican. Seguir por este camino conduce a identificar el derecho con la fuerza, a sustituir la justicia por la ley del más fuerte.

Así pues, a partir de las afirmaciones efectuadas —y haciéndome eco de los argumentos de L. Palazzani—,[11] pienso que los principios que deben orientar una auténtica legislación biojurídica son otros. En concreto, quisiera insistir en la necesidad de que tal regulación no puede ser única y exclusivamente formal y empírica, sino que debe partir del criterio de justicia, el cual es una exigencia intrínseca del derecho sustanciada en el principio de igualdad. Apelar en términos biojurídicos al criterio de igualdad entraña defender que cada ser humano, por el mero hecho de ser individuo humano, no puede convertirse en objeto de discriminación. Desde el momento de ser concebido, es portador de una dignidad intrínseca, al margen de consideraciones extrínsecas (tanto relativas al estado o fase de desarrollo psicofísico como relativas a su pertenencia social,

también, como última garantía, las normas penales. La elaboración de un concepto jurídico constitucional de la vida humana —como el establecido por el Tribunal Constitucional en su sentencia 53/1985 como "un devenir, un proceso que comienza con la gestación, en el curso del cual una realidad biológica va tomando corpórea y sucesivamente configuración humana y que termina en la muerte"— fue, sin duda, pensado, como indica Lanzarote Martínez, "con relación a la procreación natural y precisa de una renovación desde los nuevos conocimientos científicos que permita abordar con un nuevo enfoque más cercano a la realidad los problemas que la moderna biotecnología plantea. La vida humana es un concepto biológico cuya existencia o inexistencia no puede hacerse depender de valoraciones jurídicas o sociales". *Vid.* Pablo Lanzarote Martínez, "Algunos apuntes en torno al tratamiento del derecho constitucional a la vida en la nueva Ley sobre Técnicas de Reproducción Humana Asistida de 26 de mayo de 2006", en *La Ley*, año XXVII, núm. 6534, www.laleynet.net, 26 de julio de 2006. El propio informe Warnock que acuñó el término "preembrión" para justificar la manipulación embrionaria antes de los 14 días siguientes a la fecundación, concluía en idénticos términos sobre la continuidad del desarrollo embrionario. En el mismo sentido, en el considerando número 5 de la recomendación número 1046/1986 de la Asamblea del Consejo de Europa, se afirmó que "desde el momento de la fecundación del óvulo la vida humana se desarrolla de un modo continuo y no es posible establecer distinciones entre las diversas fases de ese desarrollo".

[11] L. Palazzani, *op. cit.*

cultural, etcétera). Se trata de una dignidad sustancial que radica en la naturaleza humana; en consecuencia, debe reconocerse a todo ser humano y con intención de proteger su identidad antropológica: la dignidad es un dato natural que debe reconocerse, no una cualidad que se atribuya o confiera.

En definitiva, pienso que el biojurista, al momento de regular aspectos bioéticos, debe tener presente que su misión consiste en proteger la especial dignidad humana por medio del Derecho. Debe defender la dignidad de todo ser humano, sobre todo frente al arbitrio del más fuerte, prohibiendo cualquier forma de violación de la vida humana y de instrumentalización del cuerpo humano.

III. ARTE Y RELIGIÓN

DIOS DESPUÉS DE DARWIN*

Lucio Florio**

Hace casi 150 años, el naturalista inglés Charles Darwin publicaba *El origen de las especies*.[1] Algunos años después, editaba *La descendencia del hombre y la selección en referencia al sexo*.[2] Tales obras ocasionaron una profunda transformación en el modo de comprender la historia de la vida y del hombre como ser biológico. Asimismo, de una manera colateral, aunque muy importante, impulsaron una prodigiosa reflexión en ámbitos de la cultura que se sintieron influidos por la teoría evolutiva. Aun tratándose de una teoría estrictamente científica, la perspectiva darwinista contenía ideas interesantes para otras áreas de la experiencia y del conocimiento humanos. El ámbito religioso fue uno de ellos. En particular, el cristianismo —confesión a la que pertenecía el mismo Darwin— experimentó la conmoción generada por una visión que amenazaba con poner en crisis los mismos datos bíblicos. Se

* El presente texto reproduce y amplía las conferencias impartidas en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y en la Universidad Intercontinental durante el mes de enero de 2008, dentro del programa de colaboración de las Sociedades Locales de Metanexus.

**Universidad Católica Argentina, Universidad Santo Tomás Aquino.

[1] *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Charles Darwin, M.A., Fellow of the Royal, Geological, Linnæan, etc. Societies 1859; *Author of Journal of Researches during H. M. S. Beagle's Voyage round the World*, Londres, John Murray, Albemarle Street, 1859.

[2] *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, vol. 1, Londres, John Murray, 1871.

sintió que se agregaba una "humillación antropológica" a la "humillación cosmológica" del heliocentrismo de Nicolás Copérnico y Galileo Galilei. En este caso, el ser humano era colocado como un mono por azar evolucionado, en contradicción con la idea bíblica del hombre como "imagen y semejanza" de Dios, profusamente comentada y desarrollada por la teología de los casi dos milenios de cristianismo.

Desde entonces hasta nuestros días, la historia de los efectos metacientíficos de la teoría evolucionista no ha cesado. Pareciera como si la teoría codificada por Darwin y modificada en el siglo y medio posterior, aunque conservando su núcleo fundador, estuviera destinada a trascender sus confines científicos para irrigar otros campos del conocimiento humano. En la actualidad, las posiciones en esta materia son muy diversas, existen evolucionistas ateos y creyentes, así como creacionistas evolucionistas y fijistas.[3] En medio, hay una gran gama de variantes. En algunas vertientes cristianas y, en particular, en el catolicismo, se ha avanzado desde una posición distante y crítica hasta una moderada integración de la evolución con la modalidad de una "creación evolutiva". El mismo papa Juan Pablo II llegó a expresar que la evolución es más que una hipótesis.[4] Sin embargo, aún subsisten discusiones acerca del mecanismo evolutivo conciliable con los datos centrales de la revelación bíblica, tales como la trascendencia de Dios, la acción de la providencia, la originalidad del espíritu humano, entre otros. Quizás uno de los problemas más delicados lo constituya la lentitud para que esta temática ingrese en los ámbitos teológicos, catequísticos y pastorales. En líneas generales, pese a ciertas afirmaciones del magisterio papal, en las escuelas y en los púlpitos existe una doble verdad tácita: la de la ciencia, por una parte, y la de la fe en la creación, por otra.

En otras confesiones cristianas, sobre todo en Estados Unidos, el conflicto entre creacionistas y evolucionistas resulta evidente, con expresiones periodísticas, educativas e incluso judiciales. El tema se interpreta como clave de confrontación de modos de interpretar el conjunto de la realidad y no sólo como una particular dificultad entre una teoría científica y un aspecto de la fe. Existe una continuidad con la polémica surgida en la segunda mitad del siglo XIX posterior a la publicación de las obras de Charles Darwin. Los núcleos motivadores del enfrentamiento parecen radicar tanto en una dificultad en la hermenéutica bíblica, por parte de

[3] Para una clarificación de términos y posiciones contemporáneas, en particular con relación al cristianismo, *cfr.* Daniel Blanco, "Breve aproximación histórica al creacionismo moderno. Del 'creacionismo científico' al 'diseño inteligente'", en Lucio Florio [comp.], *Evolución y cristianismo. Un diálogo posible*, Buenos Aires, Dunken, 2007, pp. 25-64.

[4] *Cfr.* Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias, 22 de octubre de 1996.

ciertas confesiones, como en una extrapolación metodológica, por parte de determinadas líneas de pensamiento científico que pretenden transvasar una teoría científica a otras dimensiones de la realidad, para las cuales su método es insuficiente.

En concreto, en América Latina el tema parece haber sido dejado de lado después de un tiempo de interés, coincidente con el auge del pensamiento de Teilhard de Chardin durante las décadas de 1960 y 1970. Los motivos de dicho olvido parecen ser diversos: las urgencias por temáticas culturales, sociales y pastorales; la acentuación por un diálogo con filosofías europeas como los hegelianismos, el marxismo, el existencialismo y la fenomenología; y, en un lugar no menor, la falta de formación científica de la mayoría de los teólogos de la región —en su mayoría clérigos—. Hoy en día parece haber un renovado interés por la teología de la creación, originado sobre todo por los intereses en temas ecológicos.

La cuestión epistemológica

Escrita en pleno siglo XIX, la teoría darwinista sufrió, como todo sistema de pensamiento, una historia de los efectos que la fue consolidando, por una parte, a la vez que puliendo en su real alcance. En el ámbito estrictamente científico, ha llegado a constituirse en un auténtico "paradigma", según el conocido lenguaje de Thomas Kuhn: un conjunto de prácticas que definen una disciplina científica durante un periodo específico. En ella no hay sólo axiomas, sino creencias sobre las que se enmarca una determinada solución científica. La doctrina de Darwin fue conformando un paradigma que, enriquecido con el aporte de la genética, actúa como explicativo del origen y modificación de las especies vivientes.

El origen de las especies (1859), aunado al posterior libro *El origen del hombre* (1871), produjo una auténtica revolución científica que —según señala el mismo Kuhn—[5] no se produce *ex nihilo*, sino que se apoya en una tradición previa y engendra otra. El evolucionismo se nutrió de una corriente de pensamiento filosófico, científico e incluso económico y político,[6] que procuraba dar cuenta de la movilidad del fenómeno de la

[5] "Una obra que engendra una revolución es, al mismo tiempo, el momento culminante de una tradición pretérita y la fuente de una nueva tradición [...] En consecuencia, sólo puede descubrirse su significado considerando simultáneamente su pasado y su futuro, la tradición de la que deriva y la que engendrará", Thomas Kuhn, *La revolución copernicana*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 186.

[6] *Cfr.* Michael Ruse, El *misterio de los misterios. ¿Es la evolución una construcción social?*, Barcelona, Tusquets, 2001.

vida y del ser humano; de manera simultánea, fue abriendo camino a teorías con nuevas variantes, pero dentro del mismo paradigma fundamental.

A principios del siglo XXI nos llega una teoría nuclear caracterizada por dos principios explicativos: la selección natural[7] y la mutación genética que, en el tiempo, las modificaciones de las especies vivientes, incluida la humana originan. A este núcleo neodarwiniano se agregan otras teorías conexas que, no obstante, no afectan el sustrato de este paradigma científico.

Tal teoría *stricto sensu* científica y restringida a lo biológico sufrió una transposición hacia otros campos no científicos ni naturales. En ese sentido, las ciencias sociales han ampliado el concepto de paradigma, en general, y de paradigma evolutivo, en particular, a otras facetas no necesariamente biológicas. La sociedad, en general, la política y la economía en específico, han sido objeto de un tratamiento evolutivo darwiniano, aplicando el concepto de supervivencia del más apto a realidades humanas —raza, iniciativa privada, Estado, entre otras—. Paradigma, pues, se utiliza con frecuencia como sinónimo de "cosmovisión". Hoy la cosmovisión evolutiva impregna gran parte de los análisis no sólo de la naturaleza, sino de la misma cultura humana. Por ello, se habla de la evolución como de una "megateoría" abarcadora de otras, entre ellas la meramente biológica.[8]

El hecho evolutivo

Nos interesa subrayar algo más que evidente y, sin embargo, fundamental: en la actualidad existe la convicción de que el cosmos, la vida y el ser humano están en un proceso de mutación desde hace miles de millones de años y proseguirán, en apariencia, en un futuro que también puede ser calculado en cifras similares o mayores, al menos para el universo. Ello es la conclusión de la convergencia de varias disciplinas (astrofísica, paleontología, arqueología, etc.) que avalan el paradigma evolutivo. En otras palabras, la evolución como modificación del universo y la vida es un *factum*, una evidencia o hecho sobre el cual ningún científico serio duda. Otra cosa distinta es el modo de explicar dicho cambio

[7] *Cfr.*, al respecto, Santiago Ginnobili, "La selección natural como conjunto de hechos e inferencias", en José Ahumada, Marzio Pantalone *et al.* [eds.], *Epistemología e historia de la ciencia*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2006, pp. 266-275.

[8] Hermann Häring, "La teoría de la evolución como megateoría del pensamiento occidental", en *Concilium*, vol. 1, núm. 27, 2000, pp. 27-40.

mediante teorías científicas. En lo que respecta a la vida biológica —y, dentro de ella, a la humana—, existe una certidumbre fundamental respecto de su evolución.

En síntesis, hay una historia del cosmos y de la vida —incluyendo la humana— sobre la cual no hay prácticamente dudas serias. Muchas de las negaciones del proceso han provenido justo de la incapacidad para integrar ese dato con otros originados en terrenos epistemológicos diversos, tales como las religiones. En algunos casos, la conflictividad se ha originado no entre la evolución como hecho, sino entre teorías evolutivas y concepciones religiosas o, más a menudo, entre teologías o hermenéuticas bíblicas.

En ese sentido, el problema principal lo coloca la interpretación del neodarwinismo, centrada en la selección natural y las mutaciones genéticas, en la medida en que excluyen cualquier otro tipo de factor trascendente explicativo. Resulta evidente que, la explicación neodarwiniana considerada sólo en cuanto científica —como teoría sujeta a la falsación (Popper) o al cambio de paradigma (Kuhn) o de programa de investigación (Lakatos)— impide una transposición hacia otros terrenos metacientíficos, como el filosófico y el religioso. La afirmación de que la selección natural y las mutaciones genéticas conducen el proceso como si la realidad biológica estuviera orientada por un "relojero ciego"[9] —es decir, por el mero azar—, es, en sí, filosófica y no científica, por lo cual debe ser justificada precisamente en sede filosófica y no científica.

El rol mediador indispensable de la filosofía

Lo antes señalado conduce a la formulación de un diagnóstico muy generalizado: en la discusión contemporánea acerca del evolucionismo, situada en esencia en los países angloparlantes, se echa de menos el discurso filosófico. En efecto, una tendencia muy extendida es la de traspasar los límites del método científico hacia cuestiones metacientíficas. Es muy común entre científicos, incluso notables, creer que están habilitados para manifestarse acerca de asuntos que trascienden aquellos a los cuales el método científico los autoriza. En la teoría evolutiva, conceptos como el azar, la finalidad, la información genética, la naturaleza última de la materia o del espíritu son abordados como si el método experimen-

[9] Ése es el título de la difundida obra de Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker. Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, Nueva York-Londres, W.W. Norton & Company, 1996.

tal habilitara para ello. Esa extrapolación metodológica se halla en la raíz de buena parte del actual conflicto evolución-religión.

Tal cuestión obliga a situar en su punto justo la reflexión filosófica dentro mismo del debate. Es cierto que la antigua filosofía de la naturaleza no puede dar cuenta por sí misma de este tipo de problemas, sino que debe integrarse dentro de una reflexión sobre la ciencia, una epistemología o filosofía de la ciencia, que permita acceder a la reflexión acerca de la naturaleza asumiendo el modo de la racionalidad científica que ha explorado el cosmos produciendo conocimientos efectivos del mismo. En síntesis, temáticas como el azar o la finalidad o, incluso, el conjunto mismo del proceso evolutivo, no pueden ser explicadas por los científicos en cuanto tales; es una tarea de los filósofos o, en todo caso, de los científicos que se aventuren al debate filosófico y lo formulen en forma explícita.[10]

Evolución y fe cristiana

Charles Darwin era consciente de que su teoría habría de tener repercusiones en el área religiosa. Más allá del dato anecdótico de su itinerario de fe —pasaje de una fe anglicana en su juventud, hasta el agnosticismo de su última etapa—, lo cierto es que el naturalista inglés percibió el conflicto de interpretaciones sobre el origen del hombre que se produciría entre su nueva teoría y la narración bíblica. Sin embargo, fueron algunos de los difusores del evolucionismo quienes se embarcaron en el conflicto.[11]

Aunque la teoría procuraba moverse sólo en un plano científico, el choque fue inevitable, puesto que la visión científica incluía como elementos conexos cierta perspectiva de la vida y del hombre, que entraba en yuxtaposición conflictiva con la cosmovisión bíblica —o, como se vería con el paso del tiempo, con sus elementos conexos ligados a la

[10] Simplemente como referencias de este tipo de afrontamiento mediador de la filosofía, *cfr.* Juan Arana, "Evolución, azar y finalidad", en Eugenio Urrutia Albisua y Juan José Blázquez Ortega [eds.], *Ciencia y religión hoy. Diálogos en torno a la naturaleza*, Puebla, México, UPAEP, 2003, pp. 59-78; Mariano Artigas, *Las fronteras del evolucionismo*, Madrid, Libros MC, 1990.

[11] Para esta cuestión histórica, *cfr.* Edward J. Larson, *Evolution. The Remarkable History of a Scientific Theory*, Modern Library Editions, 2004, especialmente los caps. 5-11); M. Ruse, *op. cit.*; también *Darwin and Design. Does Evolution have a purpose?*, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, Cambridge, 2003; *The Evolution-Creation Struggle*, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, Cambridge, 2005; Ronald L. Numbers, *The Creationists. From Scientific Creationism to Intelligent Design*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 2006.

forma narrativa mitológica en la que se inspiraron los autores del Génesis 1,1-2,4ª—. Como suele suceder en muchas oportunidades, la aparente antinomia de visiones del mundo comenzó a disolverse de un modo indirecto. Al profundizarse la exégesis de los textos bíblicos a través de criterios hermenéuticos más sofisticados, logró discernirse mejor el núcleo del mensaje de los textos veterotestamentarios y de su formalidad narrativa. Al menos en el ámbito católico, la maduración en los estudios bíblicos y la incorporación de criterios exegéticos como los de los géneros literarios liberaron del estancamiento literalista a la exégesis bíblica para facilitar una lectura más teológica y menos cientificista de los textos relativos a la creación.[12]

En ese sentido, es indispensable subrayar cómo la problemática encuadrada fundamentalmente entre las ciencias naturales y la teología sistemática empezó a ser solucionada por medio de propuestas originadas en un campo distinto, el de las ciencias literarias e históricas aplicadas a la interpretación de la Biblia.[13]

La teología repensada desde la evolución

La teología cristiana es el momento reflexivo de la fe en la revelación. En cuanto tal, emplea la inteligencia para pensar la fe. Destaco ahora algunos aspectos de la reflexión teológica en la incorporación crítica del dato de la razón científica de la evolución. Puesto que el interés del artículo es el de mostrar algunas líneas de pensamiento teológico, me limitaré a algunos ejemplos.

[12] Habría que resaltar el influjo de trabajos como el de Marie-Joseph Lagrange en la exégesis del Pentateuco, algunas de cuyas líneas fueron posteriormente recogidas por Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943).

[13] La conflictividad entre ciencia y religión encuentra un punto fundamental en una más generalizada: la de las ciencias naturales y las ciencias hermenéuticas o humanas. Puesto que las religiones se apoyan en tradiciones y textos, su trabajo es sobre todo hermenéutico. De allí que sea tan imperioso el trabajo investigativo que relacione el mundo científico a través de su versión filosófica —epistemología o filosofía de las ciencias— con el mundo literario, por medio de la hermenéutica filosófica. Un buen ejemplo de esta aproximación se puede encontrar en María de la Luz Flores Galindo, "Popper y Gadamer: algunas convergencias", *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, publicación semestral de la Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 12, núm. 27, 2007, pp. 157-171.

Una reformulación narrativa y científica de Génesis 1

En el prólogo de *Paths from Science Towards God. The End of all our Exploring*[14].el teólogo-científico anglicano Arthur Peacocke formula una síntesis teológica narrativa sobre la creación. Su contenido es bíblico, aunque despojado del ropaje estilístico de una narración propia de la época en la cual el registro inspirado fue escrito y revestido de una narratividad científica, basada en las teorías del *Big-Bang* y de la evolución.

> Estaba Dios. Y Dios era todo-lo-que-había. El amor de Dios fluyó y Dios dijo: *Que Otro sea*. Y que tenga la capacidad de transformarse en lo que pueda ser, haciéndose él mismo —y pueda explorar sus potencialidades.
>
> Y hubo *Otro* en Dios, un campo de energía, energía vibrante —pero no materia, espacio, tiempo o forma. Obedeciendo las leyes dadas y con un intenso surgimiento de energía caliente, un *Big-Bang* caliente— este Otro explotó como Universo en un punto hace alrededor de doce millones de años, generándose el espacio.
>
> Vibrantes partículas fundamentales aparecieron, se expandieron y expandieron y se enfriaron formando nubes de gas bañadas en luz radiante. Aun el universo seguía expandiéndose y condensándose en remolinos de materia y luz: mil millones de galaxias.
>
> Hace cinco mil millones de años una estrella de nuestra galaxia, el Sol, se rodeó de materia en forma de planetas. Uno de ellos fue nuestra Tierra. En ella, el ensamble de átomos a la temperatura justa hizo posible que se formaran las rocas sólidas y el agua. Los continentes y montañas crecieron y en alguna húmeda grieta o laguna o en lo profundo del mar, hace sólo tres billones de años algunas moléculas se volvieron lo suficientemente grandes y complejas como para hacer copias de ellas mismas y transformarse en las primeras partículas de vida.
>
> La vida se multiplicó en los mares, diversificándose y volviéndose más y más compleja. Hace quinientos millones de años aparecieron criaturas con esqueletos sólidos, los vertebrados. Las algas en el mar y las plantas verdes en la tierra transformaron la atmósfera produciendo oxígeno. Luego, hace trescientos millones de años, ciertos peces aprendieron a reptar fuera del mar y vivir en la costa, respirando ese oxígeno del aire.
>
> Ahora la vida estalla en muchas formas —reptiles, mamíferos (y dinosaurios) sobre la tierra— y reptiles y pájaros en el aire. Durante millones de años los mamíferos desarrollaron cerebros complejos que les permitían aprender. Entre éstas, las criaturas que vivían en árboles. De ellas derivan nuestros primeros ancestros, y luego hace sólo cuarenta mil años, aparecieron los primeros hombres y mujeres. Ellos comenzaron a conocerse y a saber lo que estaban haciendo, no eran solamente conscientes, sino autoconscien-

[14] Arthur Peacocke, *Paths from Science Towards God. The End of all our Exploring*, Oxford, Oneworld, p. 200.

> tes. Se oyó la primera palabra, la primera risa. Se hicieron pinturas. El primer sentido del más allá, con los primeros signos de esperanza, ya que aquella gente enterraba a sus muertos con rituales. Se oyeron las primeras plegarias a *Aquel-que-todo-lo-es* y que *todo-lo-está-modelando*. Las primeras experiencias de bondad, belleza y verdad, pero también sus opuestos, ya que los seres humanos eran libres.[15]

El texto, poéticamente logrado, integra en un relato la narración bíblica —leída de una manera crítica, no literal— con los elementos más o menos consolidados de la visión de la ciencia contemporánea. Se puede objetar el carácter provisorio de algunos elementos científicos que lo integran; no obstante, la tentativa es válida, pues responde a la necesidad de racionalidad de la fe propia de la teología y a la de la índole provisoria de cada sistema o elaboración teológica.

Dos teologías de la evolución

John F. Haught[16]

Este reconocido teólogo católico estadounidense parte del hecho de que la evolución es un dato objetivo y que ha encontrado fórmulas explicativas en el darwinismo. En cuanto teólogo, no sólo no halla una contradicción entre evolución y fe, sino que considera que el darwinismo ha sido un magnífico don para la teología. Haught ha realizado una de las incorporaciones más interesantes y orgánicas que se ha hecho del evolucionismo en el terreno católico. De entre su prolífica obra sobre ciencia y teología y, en concreto, acerca de la evolución y la teología,[17]

---

[15] "Génesis para el tercer milenio", en *ibidem*, Gabriela Sureda [trad.], 2001, pp. 1-2.

[16] John F. Haught, teólogo sistemático católico, *Landegger Distinguished Professor of Theology* en la Georgetown University de Washington, se ha especializado en temas de ciencia y religión, en particular de evolución y teología. Haught testificó como experto en el caso Kitzmiller *versus* Dover Area School District, opinando que el efecto de la política educativa acerca del *Intelligent Design* (ID) adoptado por el consejo de dirección de la Dover School podría obligar a los profesores de ciencia de la escuela pública a presentar a sus estudiantes de biología información esencialmente religiosa y no de naturaleza científica.

[17] J. Haught, *God After Darwin. A Theology of Evolution,* Boulder, Westview Press, 2000; *Reponses to 101 Questions on God and Evolution,* Mahwah, Nueva Jersey, Paulist Press, 2001; *In search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin*, American Teilhard Association, 2002; *Deeper than Darwin: The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Bolder, Westview Press, 2003; *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science,* Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

nos detendremos en *Responses to 101 Questions on God and Evolution*. Se trata de un libro divulgativo que reúne de un modo sintético las problemáticas debatidas con amplitud en otras publicaciones.

Un primer punto de análisis lo constituye la determinación del hecho evolutivo y la teoría que lo interpreta. Para ello, Haught practica una descripción histórica.[18] A temas históricos como la figura de Darwin y la influencia de su teoría en su tiempo, en especial en los medios teológicos, el autor añade cuestiones tales como la de si la evolución será "meramente una teoría". Aunque sostiene que es obvio que se trata de una teoría científica, el punto neurálgico consiste en saber si se trata de una teoría apoyada en suficientes datos. La respuesta a esta cuestión es afirmativa; aunque, como todas las otras ideas científicas, la teoría evolutiva ha de estar de modo permanente sujeta a pruebas y revisiones. Desde una perspectiva científica, dicha teoría ha sido ya establecida con firmeza, puesto que brinda sentido a un número considerable de fenómenos que de otra forma permanecerían ininteligibles. Existe un abundante conjunto de datos que apoyan esta teoría: por ejemplo, los fósiles, la distribución biogeográfica, la anatomía comparativa, la geología, la embriología, los datos radiométricos y ahora el estudio de la programación genética.

En el contexto de la conflictividad con los creacionistas —lectores literalistas del relato del Génesis—, Haught resalta la validez de la interpretación evolucionista que "podrá avanzar en refinamiento en adelante, como todas las teorías científicas, pero es la fuerza de la ciencia, no su debilidad, lo que hace que tales ideas estén abiertas a tal corrección".[19]

En una cuestión denominada "¿Cuán confiable son hoy las ideas de Darwin?", el teólogo norteamericano destaca el rol de la genética que ha fortalecido durante el siglo XX la teoría evolutiva. En la *síntesis moderna* se ha integrado la variación genética que permite comprender el proceso de transmisión de caracteres que permanecía oscuro en la teoría originaria de Darwin.

Haught da por sentado que existe un núcleo de hechos —como la mutación de las especies— que sin la teoría evolutiva continuarían sin comprenderse, aunque aclara que tal teoría es perfectible. Las justificaciones a estos presupuestos se localizan en otras obras más elaboradas del autor.[20]

---

[18] J. Haught, "Darwin's Revolutionary Idea", en *Reponses to...*, pp. 3-43.

[19] *Ibidem*, p. 14.

[20] *Cfr. God after Darwin: a Theology of Evolution*, Boulder, Westview Press, 2000; *Deeper than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Boulder, Westview Press, 2003; *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, Paulist Press, Nueva York, 1995.

Entremezcladas con sus reflexiones epistemológicas, aparecen asuntos de lo que podríamos llamar teología fundamental: temáticas que influyen en las bases de la comprensión de la revelación bíblica. Ya hay algunas en el bloque I (*vgr.*: "Si la creación especial no es necesaria para traer nuevas especies a la existencia, ¿no significa esto que la idea de Dios es superflua?"; "¿Pudo la vida ser originada por azar?"; "¿Cómo puede uno tener un sentido religioso-jerárquico de la realidad sin rechazar una ciencia evolutiva?", etc.). Sin embargo, las cuestiones de teología fundamental son planteadas de manera más explícita en el capítulo II: "Darwin and Theology".

Desarrollando el tema del influjo de la teoría de la evolución en el pensamiento católico, Haught señala que éste ha sido marginal: siguiendo la teología sacramental tradicional, los teólogos han enfatizado más la acción de Dios que la naturaleza y su evolución.[21] Por fortuna, existen cada vez más teólogos que reflexionan sobre los temas de la revelación, la encarnación y la redención "en términos de evolución cósmica y no solamente de existencia humana".[22]

En un punto en el que trata el influjo de la teoría evolutiva sobre la teología, el autor afirma que es de doble tipo: en primer lugar, sobre la teología natural. En efecto, la visión del conjunto del proceso evolutivo permite intuir los signos del creador precisamente en el todo de la naturaleza, no sólo en sus expresiones particulares —como puede ser la perfección de un insecto—. En segundo lugar, también la teología sistemática es influida por la evolución. Ésta hace pensar que vivimos en un universo inacabado, que la creación está todavía ocurriendo.[23] Ello abre perspectivas hacia el futuro que no estaban presentes en la visión estática vigente en épocas anteriores. Por ejemplo, permite extender la esperanza más allá del destino del hombre y pensar que nuestros esfuerzos contribuyen —por minúsculos que parezcan— a colaborar en el proceso de la creación del universo.

La expresión "teología de la evolución" adquiere sentido como un conjunto de reflexiones que intentan explicitar cómo la idea evolutiva influye en la revolucionaria idea del Dios bíblico. La biología evolutiva provoca a la teología para ajustar mejor la imagen de Dios basada en la Biblia como el compasivo y prometedor único que da su vida divina sin reservas al cosmos. "Después de Darwin podemos pensar todavía a Dios como omnipotentemente efectivo en el mundo, pero necesitamos definir con más

[21] J. Haught, *cfr. Responses to...*, p. 47.

[22] *Ibidem*, p. 48. Continúa: "This in turn allows them to articulate the ecological connections that bond our species with all of the other forms of life in a single *earth community*. They are more grateful to Darwin and his followers for helping us deepen our understanding of our relationship to the natural world and its Creator".

[23] *Cfr. ibidem*, p. 48.

cuidado qué entendemos por *poder*". En efecto, el Dios cristiano no es alguien que somete y fuerza a su universo conforme a un plan rígido. Al contrario, Dios quiere que el mundo *llegue a ser él mismo* lo más plenamente posible. Ello significa que al mundo deba serle permitido el espacio y el tiempo para dirigirse hacia su finalidad, experimentando con varias posibilidades. Así lo expresa: "Si Dios ama al mundo, entonces podemos asumir que Dios concede al mundo un cierto grado de libertad para experimentar con un espectro de posibilidades en su gestación".[24]

Una teología de la evolución admitirá que la evolución es experimental por naturaleza, y que el cosmos y la vida deben contar con un espacio para una cierta *búsqueda libre*. El hecho de que nosotros vivamos en un universo en expansión es, en sí mismo, indicativo de que el deseo del Creador es que el mundo tenga un margen para realizar experimentos en una independencia emergente. Un Dios que en verdad ama al mundo está íntimamente relacionado con él, pero de un modo que permite al mundo permanecer distinto de Dios. El proceso de la evolución es la historia del universo, después de examinar varios caminos para llegar a ser él mismo. "El poder divino, entonces, se manifiesta como restricción de sí mismo en el amor, como un *dejar ser* que permita al mundo emerger como otro distinto de Dios".

De una manera puntual, Haught pregunta "cómo cambia la evolución nuestra comprensión de Dios". Por lo pronto, señala que la perspectiva evolutiva induce a colocar la trascendencia divina no de manera exclusiva *hacia arriba* sino *hacia adelante*. En cierta forma, no se trata sino de ajustarse más al modelo bíblico acerca de un Dios que ha prometido realidades todavía no cumplimentadas en su totalidad. Una teología evolutiva piensa a Dios y sus promesas en términos de *futuridad* del ser, más que en términos de una eterna e inmóvil presencia flotando arriba. Con esto se recuperaría la imagen bíblica de Dios, olvidada en ciertas especulaciones teológicas.

En segundo lugar, "la épica de la evolución expande nuestro sentido de Dios haciéndonos tomar conciencia de que el cuidado divino abraza el destino del universo en su conjunto".[25] De aquí surge que el ser humano no puede separar sus aspiraciones privadas de la suerte que corra la creación entera. En tanto las religiones han creído en un universo estático, tal vez han podido mantener una idea de destino individualista para el otro mundo aparte de éste. Tal "optimismo de retirada", como Teilhard de Chardin lo llamó, dominó a Occidente durante siglos. A pesar de ello, la evolución nos dice que estamos relacionados con un universo más

[24] *Ibidem*, p. 50.
[25] *Idem*.

vasto y con una enorme historia de la vida en un prolongado proceso por llegar-a-ser. El nuevo y fresco sentido de *estar-juntos* con el cosmos provee a nuestra esperanza de nuevos y más amplios horizontes. La evolución aporta a nuestras vidas un sentido más fuerte de ser incluso partícipes en el progresivo proceso de la historia de una creación cósmica.

Por último, Haught sostiene que la evolución agrega un nuevo acento a lo que llamamos gracia divina. Ésta nos es dada para un universo "contingente", uno que no está configurado por una necesidad determinista. En este tipo de mundo, pueden acontecer oportunidades y accidentes. La teología no debería haberse sorprendido, sino, más bien, haber esperado que el mundo creado estuviese abierto a ese tipo de contingencia y azar que encontramos en la evolución de la vida. Santo Tomás de Aquino mismo argumentó que un universo totalmente dominado por la necesidad no hubiese sido diferente de Dios. El mundo ha de tener electos de no necesariedad o contingencia en orden a ser un mundo como tal. "Sería contrario a la naturaleza de la Providencia y a la perfección del mundo" —decía él— "si nada sucediera por azar".

Sólo un cosmos independiente podría dialogar o ser en verdad íntimo con Dios. Entonces, desde esta perspectiva, la épica de la evolución es la historia de la emergente independencia y autonomía de un mundo despertando en la presencia de la gracia de Dios. Y la gracia divina, como Kart Rahner indicó, hace al mundo más autónomo, no menos. "En la presencia de Dios, el universo no se disuelve en la nada o dentro de Dios, sino que llega a ser un mundo distinto de su Creador. La evolución, pues, nos permite sentir más profundamente la primordial convicción bíblica de que Dios es Amor gratuito y liberador".[26]

Otro tema de teología sistemática es la cristología. Haught desarrolla algunos elementos del asunto de la relación entre Cristo y la evolución, cuyos antecedentes más destacados están en Teilhard de Chardin. El teólogo estadounidense recuerda la cristología cósmica presente en los textos de san Pablo y san Juan, así como en san Ireneo de Lyón y otros teólogos posteriores. Esa audaz extensión de la presencia santificante de Cristo a través del universo fue, por desgracia olvidada.[27] La ciencia evolutiva proporciona una ocasión para renovar y expandir esa cristología cósmica. Teilhard de Chardin ha tenido mucho que ver en esa renovación. Como subrayaba el jesuita francés, la evolución es santa: en tanto que el universo continúa creciendo en complejidad y en conciencia, es *cristificado*. Para la fe cristiana, la cristología es inseparable de la cosmología.

[26] *Ibidem*, p. 51.

[27] Cabe agregar al comentario del autor que en la actualidad se está produciendo un renovado interés sobre la cristología cósmica. *Cfr.*, al respecto, Jorge Papanicolau, *Cristología cósmica*, Buenos Aires, Epifanía, 2006.

Cuando pensamos en el Cuerpo de Cristo, no deberíamos pensar sólo en una comunidad humana, sino en el conjunto del universo evolutivo convergiendo en Cristo, y la Eucaristía nos significa no sólo a Cristo individual, sino a aquel cuyo cuerpo incluye al cosmos en evolución.

Haught desarrolla en otras secciones de su obra otros temas de carácter teológico. No obstante, bastan las referencias anteriores para dar una idea de un trabajo de incorporación crítico de la teoría evolutiva por parte de la teología sistemática.

Karl Schmitz-Moorman

En fechas recientes, ha sido traducido al español el importante libro del teólogo alemán, fallecido en 1996, Karl Schmitz-Moorman: *Materia-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*,[28] en colaboración con James F. Salmon. El título en castellano —*Teología de la creación en un mundo en evolución*— matiza y precisa al original que, sin embargo, coloca el acento en la forma fenoménica como se produce la creación continua. De cualquier manera, el autor quiso situar en forma nítida la cuestión, de tal modo que la dimensión científica —hecho evolutivo o teoría evolutiva— determine en esencia la dimensión teológica —creación—: la creación es evolutiva y la evolución es creación. Se podría decir que un *locus theologicum alienum* —la razón científica— afecta por completo un dato adquirido por un lugar teológico fundante —la Palabra revelada—.

Su autor reúne la extraña condición de, aun siendo alemán, ser un profundo conocedor de la obra de Teilhard de Chardin,[29] de la cual tradujo en parte al alemán. A diferencia de otros teólogos de lengua alemana que se opusieron a toda perspectiva evolutiva en teología —tal es el caso de Hans Urs von Baltasar— o la asumieron, pero en su propio cuadro mental —como Karl Ranher, quien prefirió prácticamente no mencionar a Teilhard—, Schmitz-Moorman trabajó en contacto con las intuiciones teilhardianas que le sirvieron de impulso para la apertura a la creciente oleada evolucionista, proveniente sobre todo de los medios angloparlantes.[30]

[28] Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, 1997. Edición ampliada en inglés: *Theology of Creation in an Evolutionary World*, Cleveland, The Pilgrim Press, 1997, de la cual fue traducida la versión española: *La teología de la creación en un mundo en evolución*, Villatuerta, Verbo Divino, 2005. Citamos de la versión castellana.

[29] En realidad, su perspectiva es radicalmente teilhardiana. "A pesar de que en este libro rara vez se cita a Teilhard, sus ideas están presentes del principio al fin." K. Schmitz-Moorman, *op. cit.*, p. 11.

[30] El otro teólogo alemán de relieve del siglo XX que incorporó, aunque tardíamente, el pensamiento evolucionista es Jürgen Moltmann.

Tal como su título inglés y castellano señala, el autor ha buscado desarrollar la clásica teología de la creación en una perspectiva evolutiva. Señala en la introducción:

> Si en la interpretación científica común de este mundo hay un punto que se acepta de forma generalizada es el hecho de que este universo, considerado como un todo, se encuentra en proceso de evolución. Los cristianos percibimos este mismo universo como la creación de Dios. Siguiendo la inspiración de Pierre Teilhard de Chardin, daremos por sentado el hecho de la evolución.[31]

En la nota uno al pie de página aclara que ello no implica que se acepte alguna teoría de la evolución en especial: "conviene distinguir entre el hecho y las teorías para explicar el hecho".[32]

El objetivo del libro es el de "presentar una visión teológica de la creación dentro de este mundo en evolución". De manera optimista, el autor asegura que el debate sobre creación o evolución ha desaparecido y que ahora "el cometido de la teología es interpretar como creación el universo evolutivo". De modo explícito asevera que en este texto "aceptamos el hecho de la evolución como la forma en que se da la creación".[33]

Schmitz-Moorman cuestiona el influjo de los científicos que ensayan planteos teológicos sin recurrir a la teología de profesión. Se trataría de un fenómeno creciente, pero sin repercusiones serias sobre la teología, justo por su falta de rigurosidad metodológica. De todos modos, no deja de ser positivo que los científicos, después de siglos de alejamiento, se interesen por los temas religiosos. Asimismo, ha habido una separación de los teólogos de los senderos abiertos por la ciencia en la comprensión del mundo. Desde mediados del siglo XIX, en los manuales de teología se enseñaba el origen del universo como si no se hubiese descubierto nada nuevo. En la actualidad, subraya Schmitz-Moorman, para muchos teólogos los datos científicos son de poca relevancia. Si se aproximan al problema de la ciencia y la teología, lo hacen a partir de la epistemología. Se encuentran "relativamente pocos teólogos que aborden cuestiones acerca de los datos científicos en las que éstos se consideren relevantes para la teología."[34]

El autor destaca que la fe en el Creador obliga al teólogo a observar con detenimiento la creación. Y, para entender este mundo, hay que recurrir a los científicos que lo exploran, "ya que los teólogos no poseen

[31] *Ibidem,* p. 11.

[32] *Idem.*

[33] *Idem.*

[34] *Ibidem,* p. 13.

una especial inspiración acerca de la realidad concreta del universo. La desastrosa condena de la cosmovisión copernicana por parte de los teólogos hizo que esto resultase más evidente".[35] Resulta interesante que el autor advierta que se servirá de datos científicos, siguiendo la tradición escolástica medieval que exigía estudios de la ciencia como condición para estudiar teología.

En el prólogo, Schmitz-Moorman anticipa su metodología con base en la estructura que dará a su obra. En el primer capítulo del libro, se dedica a observar la historia de la creación con el fin de buscar en ella las intenciones del Creador. Resalta, entonces, que la evolución ha traído una inevitable relatividad en cuanto a las verdades percibidas, incluso los dogmas. En el capítulo segundo, se describe una historia del universo, modificando la idea tradicional de un lugar originario perfecto que más tarde se deterioró con el pecado, versión contrastada por las ciencias. En lugar de ello, se parte del hombre como lugar explicativo del sentido del universo. En el tercer capítulo, se analiza la relevancia de la conciencia en la interpretación de una creación en evolución. En el cuarto, se aborda el tema de la información, como una característica general del proceso que confiere sentido al conjunto del mismo. En el quinto, se parte de la experiencia humana de la libertad y se remonta a sus inicios para seguir su evolución. Schmitz-Moorman formula aquí una aclaración interesante: "Esperamos que en el futuro, cuando teólogos y cristianos estén mejor informados sobre el universo tal como lo estaban los cristianos cultos del siglo XIII, se podrá dar por supuesto el conocimiento científico de este tipo. Pero en la actualidad parece una necesidad inevitable insistir en una enorme base de datos en beneficio de la discusión".[36]

En el sexto capítulo, el autor anticipa que desarrollará una reflexión teológica, a partir de la idea de una *creatio appellata* y desembocando en una teología trinitaria.

Sólo para tener una idea de la manera como el alemán postula la introducción de las ciencias en el quehacer teológico, basta mencionar que el primer capítulo —denominado "La teología de la creación como tarea permanente"— señala que la teología actual se ha transformado en una lectura bíblica con el método histórico crítico. De este modo, no interesa a la mayoría de la gente, por la sencilla razón de que existe una tendencia a la disminución de la población tradicionalmente cristiana, lo cual implica poco interés por la teología. Ahora bien, la teología

> es el esfuerzo por comprender la revelación de Dios en el contexto del mundo en el que vivimos. Sin un conocimiento acerca del mundo, tal como

[35] *Ibidem*, p. 14.
[36] *Ibidem*, p. 16.

se ha establecido mediante la filosofía y sus descendientes como son las ciencias, nos enfrentamos a la imposibilidad de entender aquello que creemos como algo relacionado con nuestra vida concreta en este mundo.[37]

Esto se ve claro cuando profesamos a Dios creador de todo cuanto existe en el mundo. Una teología que no integre las ciencias en su elaboración será incapaz de expresar la fe en Dios creador al hombre actual, determinado por el conocimiento en la comprensión de este universo.

A modo de conclusión

La teoría propuesta por Darwin ha superado con amplitud su originaria intencionalidad científica. En una sucesión de efectos sobre otros ámbitos de la cultura, ha afectado incluso el área de la experiencia religiosa en general y cristiana en particular. Ya no se puede hablar de Dios —en cuanto creador, redentor, providente, fin del cosmos y del hombre— sin incluir la dimensión dinámica de la vida y su enigmático proceso del que Darwin puntualizó algunos de sus mecanismos. La recepción de este asunto por parte de la teología aparece como una de las tareas pendientes, en la medida en que más sólidamente se asienta la convicción de que habitamos en una biosfera dinámica dentro de un cosmos de una muy extensa historia hacia el pasado y quizás aún mayor hacia el futuro.

[37] *Ibidem*, p. 24.

EL UNIVERSO FIGURATIVO DE GABY PINTO

Berta Taracena*

Con formas de sorprendente pureza y gracia, sin apartarse nunca del rigor estilístico y la severa autocrítica, Gaby Pinto expresa poéticamente un profundo sentido de la dignidad y de la persona en los variados aspectos del mundo: niños, juegos infantiles, parejas, familia y el amor destacan en la obra de esta notable escultora que desde hace veinte años ha participado en exposiciones colectivas e individuales, no sólo en exclusivas galerías, sino también en lugares públicos.[1]

En sus más recientes obras, Pinto reitera la pureza estructural de las formas y se explaya en volúmenes torneados que, en su girar dinámico y continuo, llegan al colmo del encanto y de la gracia; en su escultura, pervive la fuerza contenida e impetuosa que la caracteriza como joven artista, innovadora y fecunda.

Basadas en la geometría clásica, sus formas cilíndricas y esféricas se ofrecen como nuevas, reinventadas en cada punto, con un especial significado que funciona no sólo como elemento ordenador, sino también emotivo, espontáneo. Ahí radica la naturalidad de su lenguaje plástico que contribuye a expresar la energía vital de su escultura, sin constreñirla al artificio impuesto por las necesidades del tema.

*Crítica de arte.

[1] *Vaca de la independencia,* del "Cow Parade México", exhibida en la explanada del Museo Nacional de Antropología, México, en 2002.

En los propios vínculos y estímulos de los temas que trabaja, la escultora ha descubierto el modo de expresarse de modo brillante por medio de un ecléctico tejido cultural bien representado, del cual sus esculturas emergen como de un mar de impresiones y recuerdos, de encuentros y de choques, soluciones plásticas originales e independientes.

La sensibilidad plena y jubilosa de esta artista triunfa en su interpretación de lo primordial y de una alegría explosiva y contagiosa que se ubica al mismo tiempo dentro y fuera de la realidad. Por su singular empeño en la arquitectura de las formas, pero sobre todo por la felicidad de la síntesis de elementos en cada escultura, sus obras constituyen notables logros de su universo figurativo.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte
Erwin Panofsky [trad. de María Teresa Pumarega]
Berlín, Cátedra, 1989.
ISBN: 978-84-376-0101-4

ACERCA DE *IDEA. CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA TEORÍA DEL ARTE*, DE ERWIN PANOFSKY

Julio César Horta Gómez*

En los horizontes del pensamiento occidental, el choque entre lo físico y lo metafísico se convierte en una debacle histórica que busca determinar la esencia del hombre en su formación como ser. De estos dos mundos esenciales, la filosofía se ha limitado a establecer juicios de hecho, en busca del esclarecimiento constante de aquellas ideas presentadas ante el espíritu —o acaso la razón—, en un instante, en un espacio y tiempo determinados. En esta crítica de suposiciones, la definición eidética del arte ha heredado, casi de modo causal, aquella discusión filosófica; y entonces la obra de arte encuentra su forma como representación, pero sólo mediante los trazos delineados por la distancia o cercanía entre la idea y la materia.

A la luz de la sabiduría de Platón, un planteamiento de carácter órfico se presenta como destructor del que-hacer artístico: el arte se convierte en mímesis, en copia de la realidad sensible —fenoménica—, aquel universo lleno de formas ilusorias y perecederas que sólo buscan imitar el *topos uranus*, el mundo perenne de las ideas. Ante la incapacidad del arte para alcanzar lo esencial, Platón encuentra en la dialéctica el método para revelar esas ideas, para recordarlas —anamnesis— mediante la intuición generada en el ejercicio dialéctico.

Para esbozar la coyuntura entre la idea y la materia —entendida ésta como idea de los objetos perceptibles—, E. Panofsky parte del plantea-

* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

miento platónico, el cual pretende reducir el objeto de la obra de arte a la mera copia de lo perceptible, para buscar, en la historia del arte, las corrientes de pensamiento que trataban de determinar el objeto sustancial de la representación artística: la idea, como esencia suprasensible, accesible sólo por la contemplación o el intelecto; o la materia, como idea gestada en la interacción del individuo con el entorno. Entre ambas posturas, encuentra que la constante del pensamiento es la formulación de ideas, pero emanadas de esencias diferentes.

Así, en la Época Antigua —la Helenística—, se vislumbra el vínculo paradójico entre la obra de arte como imitación de la naturaleza y, por tanto, inferior; y la idea estoica de plasmar en el arte una gracia superior a la verdad material. En esta posibilidad de corregir la propia naturaleza, se desarrolla una creencia determinante: "la convicción de que el arte, en su forma más elevada puede prescindir totalmente del modelo sensible".[1] A esta idea le siguieron tres planteamientos: la propuesta pragmática e incluyente de Cicerón, quien buscó el compromiso entre la relación sintética de Aristóteles y la idea de Platón; el esbozo de Séneca, quien postula la negación de la idea, como fundamento de perfección absoluta; y el esencialismo metafísico de Plotino.

En este sentido, el arte permanecía sujeto al mundo sensible y a la imperfección de éste: era una determinada forma en una determinada materia, pues la forma del arte existía antes en el alma humana y, a su vez, aspira a la perfección "ideal", pero sólo en tanto aspiración; su objeto, sea una imagen interior o una imagen perceptible, no es una cuestión de valor, sino sólo de hecho; y la perfección de la representación de este objeto es el halo de inspiración, no importa así la cualidad material o esencial de lo que se representa; por último, la obra de arte posee una esencia trascendental y es, por tanto, una forma primigenia, traslucida a través de la materia, sin embargo, imperfecta, en tanto deja de ser idea pura y se materializa.

De esta última concepción, neoplatónica de inicio, el autor del libro establece un principio que sintetiza el pensamiento de la Edad Media:

> la estética percibe en todas las manifestaciones de lo bello solamente el símbolo de una realidad inmediatamente superior, de tal forma que la belleza visible no representa más que un reflejo de la invisible, y ésta, a su vez, solamente un reflejo de la Belleza absoluta.[2]

Ya en su tiempo, san Agustín reconocería la belleza absoluta que el arte ofrece a la contemplación, una idea de belleza que habita más allá de los objetos materiales, en el espíritu del artista. Por su parte,

[1] p. 21.

[2] p. 33.

tomando como ejemplo el arte de la arquitectura —ejemplo ya vislumbrado por Aristóteles en el mismo terreno—, santo Tomás de Aquino establece la forma preexistente en el sentido de los seres inteligibles, con lo cual determina la idea como esencia universal y verdadera, modelo divino a seguir en la creación humana.

Sin embargo, y de acuerdo con el autor, sería en el Renacimiento donde el arte buscaría su objeto sustancial, ya no en la esencia fundamental, la verdad absoluta y extraterrena ni en las ideas innatas, sino, más bien, en la experiencia sensorial. Con este fundamento, el arte asignaba al artista un lugar en el mundo exterior, trayendo al objeto no de la representación interior del sujeto, sino de su relación dinámica, y científica, del entorno. En este sentido, la idea "no sólo se vincula espontáneamente con la visión de lo real, sino que es la visión de lo real, convertida en algo más claro y universalmente válido mediante la actividad de la mente".[3]

Por ello, en el Renacimiento, la idea, gestada en periodos anteriores, se convierte en lo "ideal", es decir, identifica el mundo de las ideas con las categorías profanas de mayor realidad y verdad; al mismo tiempo, se establecía el proceso mediante el cual el hombre podía llegar a la abstracción, a la representación de una imagen independiente de la naturaleza, pero sólo como un desarrollo intelectual posterior al conocimiento experiencial.

No obstante, el vacío existencial generado en los primeros periodos del Renacimiento marcaría una pauta para las corrientes artísticas posteriores: el regreso a las ideas metafísicas como fuente de inspiración y, en especial dentro de la corriente del Manierismo, la vuelta a las ideas neoplatónicas acerca de la belleza y la creación artística.

Al respecto, Panofsky refiere dos planteamientos que trazaron las directrices especulativas del arte manierista:

> Por un lado, el sentido de insuficiencia de la simple realidad [...] por otra parte, en el periodo al que nos referimos parece indiscutible que esta "Idea" o este "*concetto*" de ningún modo pueden ser algo simplemente subjetivo, puramente psicológico; surge entonces por primera vez el problema de cómo puede el espíritu formarse tales imágenes interiores, ya que éstas no pueden ser simplemente extraídas de la naturaleza, ni tampoco pueden tener su origen sólo en el hombre.[4]

Sin embargo, detrás del devenir de la historia del arte existe un espacio de reflexión que no resulta evidente en el texto de Panofsky. Por supuesto, aquel problema, planteado en el ámbito artístico, mantiene un estrecho vínculo con la moderna especulación filosófica acerca de lo bello. En las

[3] p. 59.

[4] p. 76.

letras del pensamiento racionalista, Leibniz estableció una definición metafísica de lo bello, a la luz de su teoría de las "mónadas", como el orden universal y, en este sentido, sitúa la representación de lo sensible como la etapa donde sólo se distingue la percepción confusa de la perfección. Por su parte, al sustentar la palabra "estética" como teoría de la sensibilidad, Baumgarten trazó el ámbito propio de aquella teoría: la estética se hallaba entre la sensibilidad y la inteligencia pura.

No obstante, la antinomia entre sensibilidad e inteligencia —sustancia pensante y sustancia extensa, en el racionalismo— tendría una respuesta en manos del idealismo alemán. Kant sería el primero en afirmar que el dominio de lo estético se encontraba en el sentimiento, no en el conocimiento y, con ello, establece una separación importante entre inteligencia y sensibilidad. Luego entonces, los juicios estéticos, considerados como juicios reflexionantes, se realizan a partir de las sensaciones de placer o displacer, y con la idea de finalidad como principio de determinación, se sostienen como juicios universales y necesarios: lo que se juzga como bello se juzga así para toda la humanidad.

Encontrando el eco de esta reflexión filosófica en la teoría del arte, Panofsky destaca una cualidad presente en el Manierismo y el posterior Clasicismo:

> La vuelta a la Escolástica no es más que un síntoma; la verdadera novedad consiste en una transformación de la orientación espiritual que hace posible e incluso necesaria esta vuelta: el abismo entre sujeto y objeto es por fin advertido claramente, y por ello se tiende sobre él un puente para intentar un esclarecimiento sustancial de la relación entre la experiencia sensible y la formación de la Ideas. Sin discutir la necesidad de la percepción sensible, se le restituye a la Idea su carácter apriorístico y metafísico.[5]

Desde luego, el discurrir de esta vuelta a la Escolástica sería representado, en el desarrollo de la filosofía y la estética, por el idealismo hegeliano.

Al final, en este giro inesperado, el autor no sólo plantea la constante del pensamiento griego en la definición sustancial del arte y su objeto; sino que además establece, tal vez sin proponérselo, el drama ontológico del ser que busca en su que-hacer la imagen reconfortante de una explicación, la forma de la existencia, el sentido de la vida misma...

[5] p. 84.

AVATARES: UNA DÉCADA DE REFLEXIONES

Jesús Ayaquica Martínez*

La Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental se concibe a sí misma como un espacio en el cual, por definición, debe realizarse investigación teórica en la disciplina;[1] ello implica, entre otras cosas, la necesidad de crear las condiciones adecuadas y suficientes para generar conocimientos originales, fomentar nuevas posturas teóricas, replantear problemas y proponer soluciones. A lo largo de sus años de vida, nuestro proyecto editorial *Avatares* ha pretendido responder al objetivo de difundir los resultados de estos esfuerzos.

Este *Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía*, iniciativa de la Coordinación de Investigación de nuestra escuela, vio la luz en abril de 1998 con el título de *Avances* y comenzó a publicarse cada tres meses;[2] en abril de 2000, cambió de nombre con la finalidad de obtener el ISSN y lograr con ello una mayor presencia editorial.[3] En enero de 2003, el consejo editorial del cuaderno consideró la pertinencia de emitirlo con más pausa, es decir, con el ritmo que, en algunos casos,

* Editor de *Avatares*, de agosto de 2005 a diciembre de 2007. Catedrático de la Universidad Intercontinental, México.

[1] *Vid.* Coordinación de Investigación, *Organización de la investigación en la Escuela de Filosofía*, documento inédito.

[2] *Vid. Avances. Cuaderno de Investigaciones en Filosofía*, publicación trimestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 1, núm. 1, 1998.

[3] *Vid.* "Editorial", en *Avatares. Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía*, publicación trimestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 3, núm. 9, abr/jun de 2000, p. 5.

siguen las propias investigaciones que difunde.[4]

Este año de 2008, *Avatares* cumple los primeros diez años de su aventura editorial y a lo largo de sus transformaciones conserva intacto el propósito que motivó su origen: consolidarse como "un espacio abierto a la reflexión teórica y filosófica, al diálogo reflexivo que alimente el debate y la confrontación de posiciones posibilitadoras del pensar".[5]

A los recientes cambios en el diseño exterior e interior del cuaderno, sumamos un nuevo orden de los textos que integran la sección de artículos y breves ensayos; reinauguramos el espacio para el debate filosófico y lo ampliamos a colaboraciones del público en general, y conformamos un consejo de colaboradores externo, con personalidades destacadas en el ámbito de la filosofía y la cultura en general. Por su parte, el apartado de reseñas de investigación continuará dedicado a presentar el avance de los distintos proyectos, seminarios y espacios de investigación que la Escuela de Filosofía auspicia.

Las reformas mencionadas nos han permitido incluir nuestro cuaderno en algunos importantes índices —nacionales e internacionales— de publicaciones especializadas y pretenden difundir más ampliamente el trabajo generado por los docentes-investigadores de nuestra escuela; entretanto, procuran abrir un espacio que genere un diálogo fecundo con la comunidad filosófica y el público de las diversas disciplinas al que alcance nuestro esfuerzo académico.

En el cumplimiento de la primera década, confirmamos nuestra idea de una investigación filosófica a partir de las cuatro líneas que integran el perfil teórico de nuestra escuela —hermenéutica filosófica, pensamiento de inspiración cristiana, filosofía de la cultura y tradición clásica—, entendida como un discurso clarificador de todo aquello que nos es más próximo, de lo que nos configura y permite seguirnos pensando y reinventando.

Los textos que conforman la colección de nuestros 30 números dan cuenta, en su diversidad temática y en la elección de los autores que les sirven de referencia, del horizonte desde el cual oteamos los presupuestos teóricos y culturales que configuran nuestra particular estrategia de entender el mundo y construir su sentido.

Esperamos que los materiales que ofrecemos en *Avatares* logren su propósito de erigirse como pretextos para el inicio de un fecundo y continuado espacio de diálogo en términos de construcción de cultura.

[4] *Vid.* "Presentación", en *Avatares...*, año 6, núm. 20, enero-junio de 2003, p. 5.

[5] "Editorial", en *Avances..*, p. 1.

Resúmenes/*Abstracts*

Bioética y filosofía

José Acevedo Acosta

Resumen: Hablar de bioética se ha convertido en una moda en los sectores de salud, en la academia, en biotecnología, en el medio ambiente y en otros ámbitos de la vida nacional; no obstante, todavía el término suena desconocido y lejano para la mayoría de la población mexicana. Por esta razón, conviene exponer algunos datos relevantes del contexto de esta novísima multidisciplina, para, en primer lugar, resaltar aquellos rasgos específicos que reconocen a la bioética como una reflexión ética de nuestro tiempo y, en segundo lugar, para indicar la posición de la bioética entre las ciencias y tecnologías.

Palabras clave: ética, ciencias, tecnología.

Abstract: Talking about bioethics has become a fashion in the areas of health, in the academy, in biotechnology, in the environment and in other fields of the national life; however, the term still sounds unknown and distant to most of the Mexican population. For this reason, it is convenient to expose some relevant data of the context of this newest multidiscipline, in order to firstly emphasize those specific characteristics that acknowledge bioethics as an ethical reflection of our time and, secondly, to indicate the position of bioethics between science and technology.

Key words: ethics, sciences, technology.

Historia de la bioética y naturaleza humana

Leonora Milán Fe

Resumen: La bioética vigila los efectos de las tecnologías en el medio ambiente y los seres vivos, en especial, en el humano. Hoy, la forma predominante de la bioética atañe a las ciencias biomédicas y la biotecnología, y sus efectos en los seres humanos y los rasgos que los caracterizan. Estas particularidades pueden englobarse en el concepto de "naturaleza humana". En este artículo se plantea que tal concepto ha sido importante no sólo para la creación del término "bioética", sino para que la disciplina bioética haya tomado el rumbo que hoy sigue.

Palabras clave: tecnología en medio ambiente, ciencias biomédicas.

Abstract: Bioethics watches over the effects of technologies on the environment and living beings, especially on humans. Nowadays, the predominant way of bioethics is related to biomedical sciences and biotechnology and its effects on human beings and the features that characterize them. These special features can be included in the concept of "human nature". In this article, the idea that such concept has been important not only for the creation of the term "bioethics", but also for the bioethical discipline to take the course that it presently follows, is posed.

Key words: technology in the environment, biomedical sciences.

El llamado de la vida y la conciencia: una experiencia bioética para los derechos y las obligaciones sociales

Gerardo Martínez Cristerna

Resumen: Se pretende lograr una conciencia general sobre los derechos y obligaciones de todos en materia de vida y muerte, siempre tomando en cuenta el horizonte de la legalidad y las posibilidades reales. En primer lugar, se reflexiona sobre la interdisciplinariedad necesaria para abordar problemas bioéticos, y sobre las consecuencias teóricas y prácticas que conllevan. Ello conduce a meditar sobre una forma actual de plantear los problemas, fuera de toda pretensión trascendente o universal. En segundo lugar, se abordan dos elementos marginados por las especulaciones sobre las tecnologías bioéticas: la economía y la acumulación capitalista, que alcanzan sólo a un sector de la sociedad.

Palabras clave: Tecnologías bioéticas, jurisprudencia, interdisciplinariedad, economía, conocimiento.

Abstract: A general conscience upon the rights and obligations of everyone on life and death issues, always taking the horizon of legality and the real possibilities into account, is expected. Firstly, we reflect about the interdisciplinary nature necessary to approach bio-ethical problems and about the theoretical and practical consequences they carry. This leads to meditate about a current way to pose the problems, beyond every transcendental or universal aim. Secondly, two elements rejected by the speculations about the bio-ethical technologies: the economy and the capitalist accumulation, that reach only one area of society, are approached.

Key words: Bio-ethical technologies, jurisprudence, interdisciplinary nature, economy, knowledge.

Infanticidio en la sala de cunas

Sergio Cecchetto

Resumen: Los argumentos morales que persiguen fundamentar la licitud de acabar con la vida de recién nacidos seriamente enfermos o defectuosos se han multiplicado en las salas de cunas y han encontrado eco en la obra de distintos bioeticistas contemporáneos. Estas posiciones son enumeradas y ponderadas a la luz de consideraciones éticas deontológicas y consecuenciales, y destacan los intereses legítimos de los neonatos, en el papel que desempeña el concepto de viabilidad, y en las derivaciones indeseables de la conversión del infanticidio en una práctica médica corriente.

Palabras clave: eutanasia, Bioética, argumentación moral.

Abstract: The moral arguments that pursue to base the legitimacy to end with the life of the seriously ill or defective newborns have multiplied in maternity wards and have found an impact on the work of different contemporary bioethicists. These positions are enumerated and pondered in the light of deontological ethics and consequential considerations and they emphasize the legitimate interests of the neonates, in the role that the concept of feasibility plays and in the undesirable derivations of the conversion of infanticide into a common medical practice.

Key words: euthanasia, bioethics, moral argumentation.

Análisis ético-crítico de algunos argumentos en materia bioética

Jesús Antonio Serrano

Resumen: El presente artículo se propone identificar defectos en la argumentación que se vierte en materia bioética, tras documentarlos y criticarlos, intentando explicar las razones por las que es difícil o imposible alcanzar acuerdos en este tema. Queremos dejar abierta la inquietud a quienes se sientan involucrados de buscar establecer argumentos y canales que permitan una comunicación franca y humanizadora.

Palabras clave: ética médica, clonación, católicas por el derecho a decidir, *Humanae vitae*, aborto, anticoncepción.

Abstract: The following article proposes to identify defects in the argumentation that is rendered in bio-ethical matter, after documenting and criticizing them, trying to explain the reasons why it is difficult or impossible to reach agreements in this subject. We want to leave the discussion opened to those who feel involved with seeking to establish arguments and channels that allow a frank and humanizing communication.

Key words: medical ethics, cloning, catholics for the right to decide, *humanae vitae*, abortion, contraception.

Consultoría filosófica y bioética

Francisco Iracheta Fernández

Resumen: Se argumenta en favor de la práctica profesional del filósofo como consultor o consejero personal. Se sustenta la tesis de que esta práctica resulta sustancial para la disciplina de la bioética como una ética aplicada, debido a que representa un potencial enorme para ayudar a las personas a resolver tanto dilemas éticos personales o profesionales como problemas de motivación y deliberación que la terapia médica no puede resolver. Con base en la idea de que el marco de la bioética puede muy bien encontrarse en la razón práctica aristotélica, se explica cómo este sentido de razón práctica resulta adecuado para describir la tarea de la consultoría filosófica personal.

Palabras clave: ética aplicada, conserjería personal.

Abstract: We argue in favor of the professional practice of the philosopher as a consultant or personal adviser. The thesis that this practice turns out to be substantial for the bioethics discipline as an applied ethic, because it represents an enormous potential to help people solve personal or professional ethical dilemmas and problems of motivation and deliberation that medical therapy cannot solve, is maintained. Based on the idea that the framework of bioethics can be very well found in the Aristotelian practical reason, the way how this sense of practical reason turns out to be adequate to describe the task of the personal philosophical consultancy, is explained.

Key words: applied ethics, personnal counceling.

Principios inspiradores de una regulación bioética. Un caso y una propuesta

Ma. Cruz Díaz de Terán Velasco

Resumen: Las cuestiones biojurídicas se presentan como una invitación para reflexionar acerca de la función misma del Derecho. El orden del Derecho, como orden de la coexistencia, debe aceptar como presupuesto propio que la vida humana no es susceptible de ser valorada, porque ella constituye el primer criterio de valoración de todas las cosas. De ahí que en el campo de la *biojurídica* —en el que se confirman nuevas provocaciones de la tecnociencia y nuevas posibilidades de manipulación de la vida humana— pueda advertirse con claridad el peligro de un derecho que se extraiga radicalmente de la ética.

Palabras clave: bioderecho, embrión, selección embrionaria, dignidad humana.

Abstract: The biojuridical matters are presented as an invitation to reflect on the function of Law. The order of Law, as an order of coexistence, must accept as a basic assumption that human life is not suscceptible of being valued, for it constitutes the first criterion of evaluation of all things. Hence, the fact that in the field of *biojuridics* — in which new provocations of techno-science and new possibilities of human life manipulation are confirmed — the danger of a right that is radically extracted from the ethic can be clearly noticed.

Key words: bioright, embryo, embryonic selection, human dignity.

Dios después de Darwin
Algunas repercusiones teológicas de la teoría de la evolución

Lucio Florio

Resumen: A 150 años desde su formulación, la teoría evolucionista ha superado con amplitud su carácter científico estricto y generado efectos en otros ámbitos culturales; la experiencia religiosa —en particular, la cristiana— es uno de ellos. La reflexión actual sobre Dios creador, origen y sentido del cosmos y del ser humano, debe incluir la dimensión dinámica de la vida, de cuyo proceso Darwin precisó algunos mecanismos. La recepción del evolucionismo en la teología cristiana significa no sólo un giro en el discurso religioso, sino también la posibilidad de que éste aporte nuevas perspectivas al científico.

Palabras clave: evolucionismo, ciencia, fe cristiana, teólogos católicos, filosofía.

Abstract: At one hundred fifty years from its formulation, the evolutionist theory has widely surpassed its strict scientific nature and generated effects in other cultural areas; religious experience —particularly, Christian religion— is one of them. The current reflection about God creator, origin and sense of the cosmos and of the human being must include the dynamic dimension of life, from which process Darwin required some mechanisms. The reception of evolutionism in the Christian's theology not only means a turn in the religious speech but also the possibility that this gives new views to the scientist.

Key words: evolutionism, science, Christian faith, Catholic theologians, philosophy.



Escuela de Filosofía



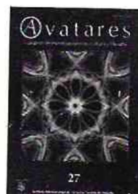
Secciones

- *Monográfica*. Su tema varía cada número.
- *Dossier*. Sus textos abordan las líneas teóricas de la Escuela de Filosofía: Hermenéutica Filosófica, Filosofía de la Cultura, Pensamiento de Inspiración Cristiana y Tradición Clásica.
- *Arte y Religión*.
- *Reseñas y Noticias*.

Bases para publicar

1. Sólo se reciben artículos inéditos, en español y con aparato crítico.
2. La extensión de los artículos es de 10 a 20 cuartillas escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio, incluidos resumen de siete líneas y palabras clave, en español e inglés.
3. La extensión de las reseñas es de 3 a 4 cuartillas si son expositivas y de 8 a 10 si son de comentario; en ambos casos, deben versar sobre obras de menos de tres años de edición.
4. Los textos deberán enviarse por correo electrónico a egonzalez@uic.edu.mx.
5. Los textos se someten a doble arbitraje ciego; una vez aceptados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental, para efectos de esta publicación.
6. Aceptado el texto, el autor será notificado y el texto, sujeto a proceso editorial.
7. Los autores de los textos aceptados recibirán tres ejemplares del número en el que aparezcan publicados.

Avatares constituye un espacio de reflexión teórica y filosófica que alimenta el debate y la confrontación de ideas. Su finalidad es publicar breves ensayos y artículos de profesores y estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, así como comentarios y réplicas del público en general sobre los textos en él publicados.



Bases para publicar réplicas

1. Sólo se reciben textos inéditos.
2. Deberá indicarse el nombre del artículo sobre el que se elabora la réplica.
3. Las réplicas deberán tener una extensión entre 8 y 15 cuartillas, escritas por una sola cara en Times New Roman, 12 puntos, espacio y medio.
4. Los textos que presenten fragmentos en otro idioma deberán incluir su correspondiente traducción al español.
5. Las réplicas deberán enviarse por correo electrónico a cdelavega@uic.edu.mx.
6. Los textos se someterán a doble dictamen ciego y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental, para efectos de esta publicación.
7. Aceptado el artículo, el autor será notificado y el texto, sujeto a proceso editorial.
8. Los autores de las réplicas aceptadas recibirán dos ejemplares del número en el que aparezcan publicadas.

Mayores informes

Intersticios: egonzalez@uic.edu.mx *Avatares*: cdelavega@uic.edu.mx
Teléfonos 548714 30 (directo) y 5573 85 44 exts. 2611 y 2614

NUEVA ÉPOCA • VERANO 2008 • ESTUDIOS 85 • VOL. VI

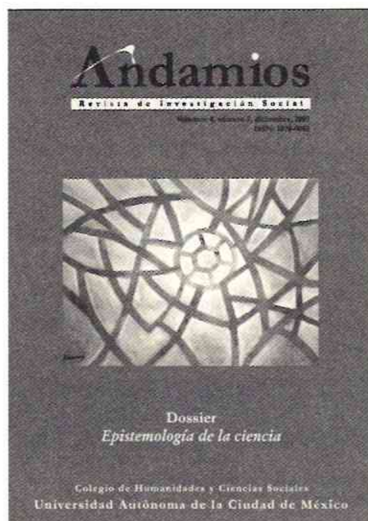
ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

85

Instituto Tecnológico Autónomo de México ITAM

Andamios. Revista de Investigación Social
Volumen 4, número 7, Diciembre 2007
ISSN:1870-0063





Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía

Licenciatura en Filosofía Modalidad No Escolarizada

Te ofrece la posibilidad de realizar estudios filosóficos desde tu ciudad y estructurar el plan de estudios que se adapte a tu ritmo. El programa se sustenta en dos líneas teóricas:

Hermenéutica Filosófica
y
Filosofía de la Cultura

La modalidad ofrece asesorías presenciales o virtuales, en turnos matutino y vespertino, y proporciona al alumno una guía y las lecturas requeridas para cada asignatura.

La duración máxima para concluir la licenciatura en esta modalidad es de siete años, lo que representa un lapso mayor que el de los sistemas escolarizados y permite desarrollar otras actividades laborales o académicas.

FECHAS

Las inscripciones se efectúan de enero a mayo y de agosto a octubre de cada año.

Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura

Te ofrece de estudios de posgrado, con un programa académico estructurado en cuatro ciclos semestrales, 80 créditos, dieciséis asignaturas obligatorias que se distribuyen en las siguientes áreas de estudio:

Filosófica
Cuatro cursos de disciplinas filosóficas básicas

De especialización
Ocho seminarios orientados hacia dos líneas principales: seminarios de Análisis y Crítica Cultural y cursos monográficos de Humanismo y Filosofía de las Ciencias Sociales.

De investigación
Cuatro seminarios investigativos

FECHAS Y HORARIOS

Los cursos inician en enero y agosto de cada año (nuevo ingreso sólo en agosto). Tres veces a la semana, horario vespertino, dos días de 17:00 a 20:00 horas y el tercero de 16:00 a 21:00 hs.

Mayores informes
Universidad Intercontinental, Escuela de Filosofía, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, Tlalpan, teléfono 5487 1430, fax 5487 1337, correo electrónico Maestría, rarzapalo@uic.edu.mx; correo electrónico Modalidad No Escolarizada, kahernandez@uic.edu.mx

CARPETA GRÁFICA



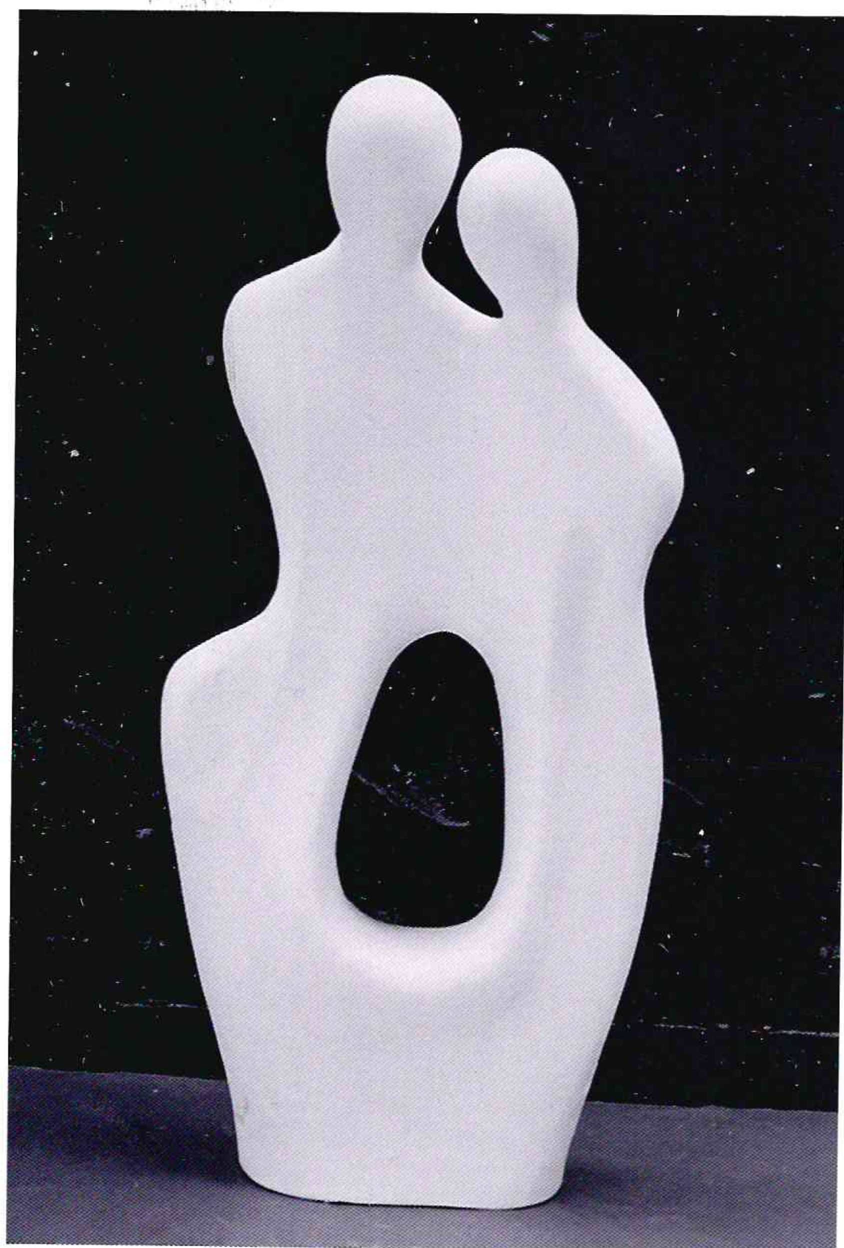
Rueda de la fortuna



Temptation



Maternidad



Nosotros



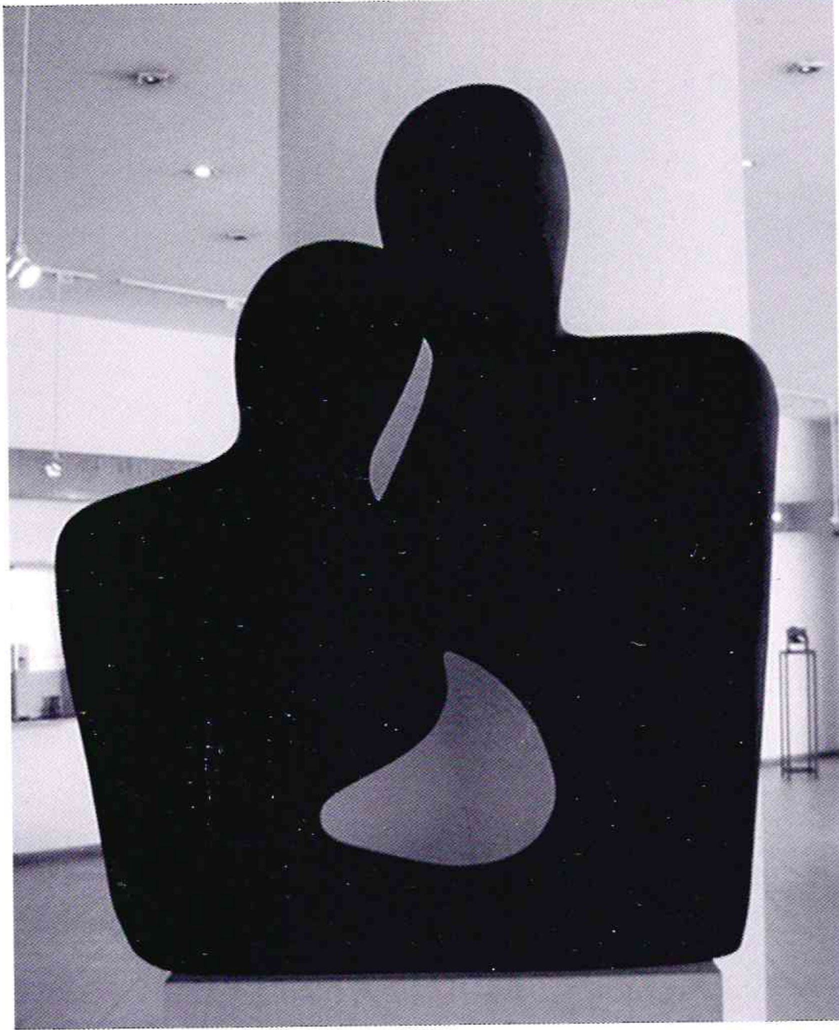
Pareja amor



La tarea



El tiempo



Unidos

ÍNDICE


1665-7551